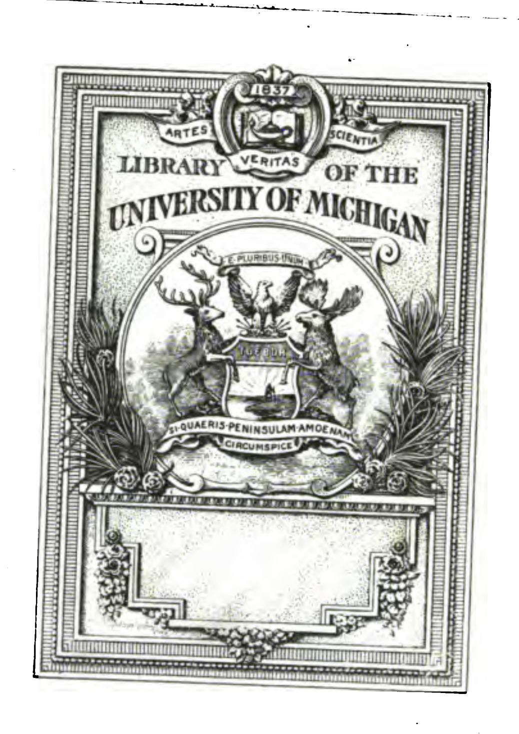

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

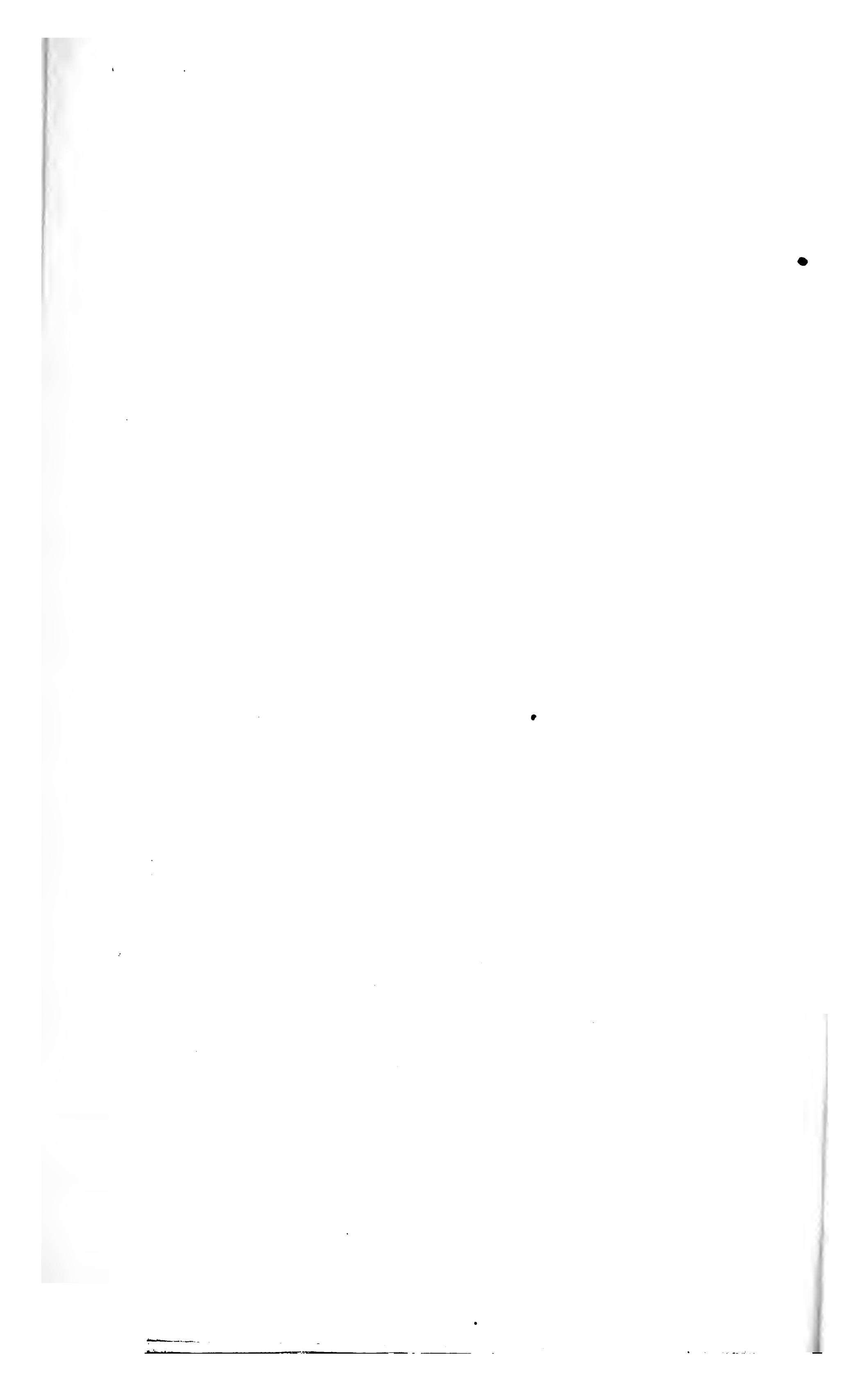
Neue Folge.

Sechsundfunfzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1870.



Inhalt.

Zur logischen Frage.

(Mit Beziehung auf die Schriften von A. Trendelenburg, L. George F. Ueberweg und Kuno Fischer.)

Von H. Ulrici.

III.

Die Kategorieen.

Da es nach Trendelenburg die Bewegung ist, welche als dem Denken und dem Seyn gemeinsames, beide verbindendes und vermittelndes Medium in ihrem Gange und Rythmus die Kategorieen erzeugt und ihnen ihre Geltung für das Seyn und Denken sichert, so wird es nothwendig seyn, der kritischen Beleuchtung seiner Kategorieenlehre eine Darstellung seiner Bewegungstheorie, der Grundanschauung seiner Logik, in ihren Hauptzügen vorauszuschicken. Um indeß dem Vorwurf zu entgehen, als habe ich seine Theorie mißverstanden, werde ich sie in der Form wiedergeben, in welcher sie A. L. Kym, der namhafteste Anhänger und scharfsinnige Vertheidiger derselben, in dieser Zeitschrift (Bd. LIV, S. 262 f.) dargelegt hat.

„Trendelenburg will, sagt Kym, ein Princip suchen, das als Grundthätigkeit des Denkens zugleich unmittelbar in die Anschauung führt. Auf diese Weise soll zwischen der speculativen und empirischen Erkenntniß vermittelt und der Gegensatz von Denken und Seyn, der im Erkenntnißproblem uns entgegentritt, überwunden werden. Dieses das Denken mit dem Seyn, die Speculation mit der Empirie verbindende Princip findet nun Tr. in der Bewegung, die, dem Geiste ursprünglich und a priori zukommend, zugleich auch die letzte und ursprüngliche Kraft innerhalb des sinnlich materiellen Seyns bildet, daher als die allgemeinste Thätigkeit die Vermittelung zwischen Denken und Seyn zu übernehmen im Stande ist. — Dieses vermittelnde Princip der Bewegung wird zunächst in seine unmittel-

baren Consequenzen d. h. in Raum und Zeit hinein entwickelt. Gestützt darauf wird die Mathematik als eine apriorische Wissenschaft nachgewiesen. Da aber Raum und Zeit, wie die Bewegung aus der sie fließen, sub- und objectiv zugleich sind, so ergiebt sich neben den apriorischen Bestimmungen der Mathematik zugleich auch deren Anwendung auf die Erfahrung. Die innere Möglichkeit der angewandten Mathematik wird dadurch aufgedeckt. — Nachdem an der Hand der Bewegung der Ursprung des mathematischen und apriorischen Wissens nachgewiesen worden, wird nach der Möglichkeit der Erkenntniß der physischen oder materiellen Kräfte gefragt. Die Möglichkeit, die materiellen Kräfte zu erkennen, liegt nun wiederum in der Bewegung. Einerseits nämlich werden alle Einwirkungen der Außenwelt auf unsere Sinne durch die Bewegung vermittelt: in allen Einwirkungen bildet sie die allgemeinste Grundlage. Andrerseits aber wird die von außen kommende Bewegung durch die im Geiste, namentlich in der Phantasie thätige ergriffen. Es wird so die reale Bewegung ergriffen und geordnet durch die ideale, und das receptive Element im Wissen wird ergänzt durch das spontane. Was die Materie selbst anlangt, so ist sie, soweit sie unsrem Geiste zugänglich ist, nur durch die Bewegung erkennbar. Vom Physischen im weitern Sinne unterscheidet sich dann das Physische in engerer Bedeutung, nämlich das Organische. Hat jenes in der Bewegung seinen allgemeinsten und principiellsten Halt, so dieses im Begriff des Zwecks. Ohne diesen läßt sich weder das Organische noch Ethische begreifen. Durch ihn empfängt daher das Seyende eine Vertiefung, wie sie aus der bloßen Bewegung nicht verständlich ist. Wir haben somit hier ein neues Princip. Indeß schließt sich dieß neue nicht äußerlich an das vorhergehende der Bewegung an; denn diese bildet in der Zweckthätigkeit die allgemeinste Grundlage. Auch der Zweck nämlich ist Bewegung, sofern er die Kräfte sammelt und ihnen eine höhere Einheit giebt; als diese sammelnde richtende Thätigkeit ist er selbst Bewegung und im Realen stets auf diese bezogen. Von der Bewegung im Allge-

meinen unterscheidet er sich nur dadurch, daß in ihm das Ideale über das Reale übergreift und die blinde Kraft im Dienst eines Gedankens steht. Aus Bewegung und Zweck werden sodann Kategorieen entwickelt, die wie jene sub- und objective Bedeutung zugleich haben. — Dieß der principielle Zusammenhang der „Logischen Untersuchungen" im Ueberblick." —

Darf ich an diese principielle Darlegung der Theorie sogleich ein allgemeines Urtheil über dieselbe anknüpfen, so ist es m. E. das große, hoch anzuschlagende Verdienst Trendelenburg's gezeigt zu haben, wie es in dem eigenthümlichen Wesen der Anschauung liegt, daß in ihr jede Thätigkeit unter der Form der Bewegung sich darstellt, und zugleich dargethan zu haben, daß in dieser Eigenthümlichkeit ein das Denken und das reelle Seyn vermittelndes Medium gegeben und insofern die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge, wenn auch nicht allein, doch mit begründet ist. Denn in der Natur ist in der That — für uns wenigstens — alle Thätigkeit nur Bewegung: wir vermögen sie hier schlechthin nicht anders zu fassen (zu denken), weil wir die Natur eben nur mittelst der Anschauung kennen lernen. Aber auch alle seelischen Functionen, alle geistigen Thätigkeiten nehmen, sobald wir sie uns zur Anschauung bringen, die Form der Bewegung an. So liegt zwar in der Empfindung, des Schmerzes, der Lust, der Wärme, der Helligkeit 2c., unmittelbar keine Bewegung: wir empfinden darin weder Bewegung noch kommt uns mit der Empfindung etwas von Bewegung zum Bewußtseyn. Aber wenn wir die empfindende Thätigkeit zur Anschauung bringen, erscheint sie in der Form von Bewegung, als ein In-sich-finden, ein Ergriffenseyn oder Ergriffenwerden, ein Eindruck, eine Aufnahme oder Aufprägung 2c. Aehnlich verhält es sich mit der Perception, Anschauung, Vorstellung oder vielmehr mit der percipirenden, anschauenden, vorstellenden Thätigkeit. Ja selbst die rein geistigen oder Denkthätigkeiten im engern Sinne, die Thätigkeiten des Unterscheidens, Vergleichens, Abstrahirens, Begreifens, Urtheilens, Ueberlegens 2c., auch sie nehmen, sobald wir sie uns anschau-

lich zu machen suchen, sofort die Form der Bewegung an. — So correspondiren sich in der allgemeinen Form der Bewegung überhaupt die Thätigkeiten der Natur und des Geistes, und die Bewegung erscheint daher in der That als ein Mittleres, das dem (reellen) Seyn und dem Denken gemeinsam, beide nicht nur in Beziehung und Verbindung, sondern auch in Uebereinstimmung zu setzen geeignet erscheint.

Allein Tr. überschätzt die Tragweite seines erkenntnißtheoretischen Princips, und verwirrt seine Grundanschauung durch den Mangel an ausdrücklicher Unterscheidung zwischen Anschauen und Denken (im engern Sinne) wie zwischen den verschiedenen Bewegungen, die in Betracht kommen.

Tr. behauptet vielfach: die Bewegung sey die erste, ursprüngliche, allgemeinste Thätigkeit; z. B. I, 153: „Weil die Bewegung eine in sich einfache Thätigkeit ist, die sich nur erzeugen läßt, wird sie zugleich die letzte seyn die aus keiner andern stammt, und weil sie die letzte ist, wird sie allgemein seyn und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen"; — und I, 166: „Die Bewegung ist die erste Thätigkeit des Denkens und des Seyns." Ehe ich indeß nachweisen kann, daß in dieser Behauptung eine starke Ueberschätzung und Uebertreibung des Princips der Bewegung liegt, muß ich die Frage erörtern: welcher von beiden Begriffen, der Begriff der Thätigkeit oder der der Bewegung, ist der allgemeinere? Tr. läßt sich nicht nur auf eine Beantwortung derselben nicht ein, sondern er widerspricht sich selber, indem er in den obigen Sätzen die Bewegung unter den Begriff der Thätigkeit subsumirt und also diesen für den allgemeineren erklärt, dagegen aber I, 150 bemerkt: „Will man definirend die Bewegung auf das Allgemeine der Thätigkeit zurückführen, weil Thätigkeit auch da statthat, wo man, wie im Geistigen, die räumliche Bewegung nicht anerkennt, so wird man vergebens den Zusatz einer specifischen Differenz suchen, welcher, früher als die Bewegung, die Bewegung mitbegründete und nicht umgekehrt die Vorstellung der Bewegung schon einschlösse." Sonach also wäre nicht die Thätigkeit, sondern die Bewegung das

Erste, Frühere, Allgemeinere, was auch damit implicite ausgesprochen ist, daß nach der oben citirten Stelle die Bewegung „jeder Thätigkeit zum Grunde liegen“ soll. Ich glaube, daß Tr. das Richtige meint, und sich nur unklar ausgedrückt hat. Thätigkeit rein als solche und Bewegung rein als solche fallen in der That insofern in Eins zusammen, als wir nicht nur die Bewegung, sondern auch die Thätigkeit rein als solche (reine Thätigkeit), als welche sie schlechthin einfach ist und aus nichts Andrem sich ableiten läßt, eben darum nicht zu definiren, also nicht begrifflich zu bestimmen vermögen, sondern wenn wir bezeichnen wollen was wir darunter verstehen, nur auf die Anschauung verweisen können. Aber in der Anschauung erscheint alle Thätigkeit als Bewegung; die Bewegung selbst ist eben nur Thätigkeit in der Form der Anschauung. Fallen sonach Thätigkeit und Bewegung in ihrer Reinheit und Allgemeinheit in Eins zusammen, so kann man Thätigkeit ebenso wohl unter den Begriff der Bewegung als umgekehrt die Bewegung unter den Begriff der Thätigkeit subsumiren. Aber daraus folgt nicht, daß sich die Bewegung im engern Sinne, die räumliche Bewegung, nicht von der Thätigkeit im engern Sinne unterscheiden ließe, weil der Zusatz einer specifischen Differenz unmöglich sey. Denn die Thätigkeit, wenn sie auch unter den allgemeinen Begriff der Bewegung-überhaupt subsumirbar ist, ist und erscheint keineswegs stets und überall als räumliche Bewegung; beide lassen sich vielmehr sehr wohl unterscheiden: die Thätigkeit ist Selbstbewegung, Bewegung in sich, innere Bewegung; die Ortsveränderung dagegen ist äußere Bewegung, Bewegung (Thätigkeit) nach außen, die in letzter Instanz nothwendig von einer Selbstbewegung (Selbstthätigkeit) ausgeht. — Trendelenburg verkennt oder verwischt diesen Unterschied. Und daraus erklärt sich einigermaßen der andre Widerspruch, in den er scheinbar wenigstens sich verstrickt, wenn er (a. aa. OO.) die Bewegung für die „letzte Thätigkeit, die aus keiner andern stammt“ und resp. für „die erste Thätigkeit des Denkens und des Seyns“ erklärt, und doch

gleich darauf (I, 166) die Bewegung als „die ursprüngliche Thay des Denkens", „ohne die weder Anschauung noch Erkenntniß geschieht", bezeichnet. Wäre die Bewegung im Denken wie im Seyn die „letzte Thätigkeit, die aus keiner andern stammt, sondern jeder Thätigkeit zum Grunde liegt", so könnte sie nicht als das die Gegensätze von Seyn und Denken Vermittelnde gefaßt werden, sondern sie wäre das absolut Ursprüngliche, Allgemeine, und es müßte von ihr aus dargethan werden, wie aus ihr die beiden besondern Thätigkeiten des Seyns und des Denkens und damit die Gegensätze von Seyn und Denken selbst hervorgehen. Wie dann aber die Bewegung zugleich als die ursprüngliche „That" des Denkens bezeichnet werden könnte, wäre unbegreiflich. Die Verwirrung entspringt m. E. daraus, daß Trendelenburg, um seinem Principe jene unbeschränkte Tragweite zu geben, deren es als Princip bedarf, geneigt ist, die Bewegung als das schlechthin Ursprüngliche (Absolute) hinzustellen und demgemäß auch das Denken wie alles Seyende als Wirkung, Erfolg, Product der Bewegung erscheinen zu lassen, — und doch andrerseits nicht umhin kann, das Denken als die Voraussetzung aller Zweckthätigkeit für die alle Bewegungen in der Natur und Geisteswelt leitende und bestimmende Thätigkeit gelten zu lassen. In welchem Sinne die Bewegung-überhaupt, also auch die räumliche Bewegung eine „That des Denkens", genannt werden könne, wird dadurch freilich noch nicht klar. Nur von der räumlichen Bewegung läßt sich behaupten, daß sie, als Thätigkeit gefaßt, von Anfang an in demselben Momente, in welchem sie beginnt, auch That ist, indem sie eine Ortsveränderung bewirkt; jede Thätigkeit im engern Sinne ist nicht unmittelbar auch That. Allein in welchem Sinne die räumliche Bewegung eine Thätigkeit des Denkens und, weil sie Ortsveränderung involvirt, eine That des Denkens genannt werden könne, ist nicht so unmittelbar einzusehen. Vielmehr zeigt sich bei Tr. gerade in diesem Punkte, in Betreff des Verhältnisses des Denkens und seiner Bewegung zur räumlichen Bewegung des Seyns oder was nach Tr. dasselbe ist, hinsichtlich

des Verhältnisses zwischen der Bewegung im Denken und der Bewegung im Seyn, eine bemerkenswerthe und für seine Theorie bedenkliche Unklarheit. Diese Unklarheit beruht m. E. darauf, daß Tr. es unterläßt sich über die Natur der Seele des Näheren auszusprechen. Er scheint der alten Meinung anzuhängen, daß von einer räumlichen Bewegung der Seele oder in der Seele, also auch des Denkens und im Denken nicht die Rede seyn könne. Wenigstens erklärt er ausdrücklich, daß die Bewegung im Denken nicht die äußere, räumliche Bewegung im Seyn decke, sondern nur ein „Gegenbild“ derselben sey. Aber was unter einem „Gegenbilde“ zu verstehen sey und inwieweit die Bewegung des Gegenbildes der des Bildes entspreche, sagt er uns nicht. Er meint wohl, daß das Gegenbild die Darstellung derselben Sache, nur in anderer Form oder von einem andern Standpunkt aus sey, — etwa wie man Lenau's Faust das Gegenbild des Göthe'schen oder Raphael's Sixtinische Madonna das Gegenbild seiner Transfiguration nennen könnte. Allein aus solchen Gegenbildern würden wir doch nur höchst unklare, schwankende, der mannichfaltigsten Modification ausgesetzte Vorstellungen von den Urbildern gewinnen. Entspräche die Bewegung des Denkens oder im Denken nur in diesem Sinne der Bewegung des Seyns und im Seyn, so wäre es um unsre Erkenntniß der Dinge geschehen. Denn bei jeder Bewegung ist gerade die Form, der Standpunkt, die Richtung und Ausdehnung so sehr die Hauptsache, daß Bewegungen, die in diesen Beziehungen differiren, sich *nicht* entsprechen. Von einer der räumlichen Bewegung *entsprechenden* Bewegung des Denkens *kann* nur die Rede seyn, wenn man der Seele selber Ausdehnung in sich zuschreibt, d. h. wenn sie — wie ich darzuthun gesucht habe — als eine Kraft der Expansion, der Erfassung und Umschließung (der Atome ihrer Leiblichkeit) zu erachten wäre. Nur von dieser Annahme aus erklärt es sich von selbst, daß und inwiefern die Bewegung, welche das anschauende Ich, das Centrum der Seele, innerhalb der expansiven Peripherie derselben (im intelligiblen Raume) vollzieht, kein blo-

ßes Gegenbild, sondern ein völlig entsprechendes Nach- und Abbild der äußern räumlichen Bewegung seyn könne.

Allein auch von dieser Annahme aus würde doch die Bewegung nicht als That des Denkens gefaßt werden können. Den Satz Trendelenburg's, daß „ohne die Bewegung als die ursprüngliche That des Denkens weder Anschauung noch Erkenntniß geschehe", daß also diese That des Denkens Bedingung oder Voraussetzung der Anschauung sey, — ein Satz, der ohnehin mit andern Aeußerungen Trendelenburg's schwer zu vereinigen ist — muß ich auf Grund unzweifelhafter Thatsachen des Bewußtseyns bestreiten. Unterscheidet man einmal zwischen Denken und Anschauen, so ist es nicht die denkende, sondern die anschauende Seele, welche die innere Bewegung als Gegen- oder Nachbild der äußern vollzieht, so ist überhaupt die Bewegung die ursprüngliche That nicht des Denkens, sondern des Anschauens. Dieß ergiebt sich einfach daraus, daß wir nur in und mittelst der Anschauung die Bewegung zu erfassen vermögen, daß die Bewegung als solche — wie Tr. selbst lehrt — kein Gedanke, kein Begriff, sondern eine Anschauung ist, und daß gerade das Denken die Anschauung, sofern sie nicht bloß der äußern, sondern aller und jeder Thätigkeit die Form der Bewegung giebt, häufig corrigirt. Es findet hier ein ähnliches Verhältniß zwischen Denken und Anschauen statt wie auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, wo zwar die Forschung überall von der Anschauung ausgeht, das Denken aber oft die Anschauung z. B. der Farbe als einer ruhenden Fläche dahin berichtigt, daß die Farbe in Wahrheit reflectirtes Licht, undulirend-oscillirende Bewegung der Aetheratome sey. Bringen wir uns die fühlende, percipirende, vorstellende Thätigkeit zur Anschauung, so nimmt sie, wie bemerkt, allerdings die Form der Bewegung an; zugleich aber wissen wir, weil wir es so denken müssen, daß dabei weder die vorstellende Seele noch die Vorstellung selbst noch das vorgestellte Object eine Bewegung im engern Sinne, eine räumliche Bewegung ausführt, sondern die vorstellende Seele nur eine Selbstbewegung, eine Be-

wegung in sich, d. h. eine Thätigkeit im engern Sinne vollzieht. Ebenso wird die Thätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens, vor die Anschauung gebracht, zu einer Bewegung des Trennens, Beziehens, Aneinanderhaltens; aber wiederum wissen wir sehr wohl, weil wir es denken müssen, daß dabei die Objecte der Unterscheidung und Vergleichung (unsere Sinnesempfindungen, Gefühle, Triebe, Perceptionen rc.) keineswegs den Ort wechseln, daß also in Wahrheit keine räumliche Bewegung stattfindet. Dasselbe gilt von der Thätigkeit des Urtheilens, Erwägens, Entscheidens rc. Bei allen diesen Thätigkeiten des Denkens ist die Anschauung mit ihrer Form der Bewegung nur ein Hülfsmittel, unser Bewußtseyn von diesen Denkfunctionen aufzuhellen, unsre Vorstellung von ihnen klarer und deutlicher zu machen. Denn es ist nun einmal der in der Natur unsres Geistes wurzelnde Vorzug der Anschauung, daß sie eine größere Bestimmtheit, Klarheit, Deutlichkeit besitzt als der Gedanke, der Begriff, die Idee; — und demgemäß bringt das Denken selbst unwillkührlich seine Thätigkeiten und Thaten vor die Anschauung, um sich ihrer klarer bewußt zu werden.

Nicht also die Bewegung selbst als That des Denkens, wohl aber eine andre That und Thätigkeit des Denkens ist die Bedingung und Voraussetzung der Anschauung überhaupt wie der angeschauten Bewegung. Denn Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch sey, ist weder denkbar noch anschaubar ohne ein Etwas, das sich bewegt oder bewegt wird. Wo kommt dieses Etwas her? Im reellen Seyn ist es die gegebene (von Tr. ohne Weiteres vorausgesetzte) Materie, die Existenz der Dinge, der „Rest eines Substrats“, welcher, wie Tr. einräumt, die Voraussetzung der Bewegungen in der Natur ist und selbst weder von der Bewegung erzeugt wird noch in der Bewegung aufgeht. Was die Materie ist und wie sie in Bewegung geräth, wird uns, abgesehen von einzelnen unbestimmten Andeutungen, nicht gesagt. Und doch ist klar, daß, wenn die Materie nur Eine unterschiedslose Masse und das ganze reelle Seyn (das Weltall) nur in solcher Materie bestände, jede räumliche Bewe-

gung in der Natur schlechthin unmöglich, undenkbar, unanschaubar wäre, daß also die Unterschiedenheit (Sonderung) der materiellen Welt in eine Vielheit von Dingen (Atomen) die Voraussetzung der Bewegung im reellen Seyn ist. — Noch evidenter ergiebt sich das gleiche Resultat im Gebiete des ideellen Seyns, in Betreff der Bewegung des Denkens oder im Denken (Anschauen). Da die Thätigkeit des Denkens selbst keine räumliche Bewegung ist noch involvirt, so kann von räumlicher Bewegung oder einem Gegenbilde räumlicher Bewegung im Denken nur die Rede seyn, wenn irgend ein Punkt in ihm sich bewegt oder bewegt wird. Aber ein Punkt im Denken ist nothwendig ein gedachter Punkt; das Denken, auch wenn man seine Thätigkeit als bloße Bewegung faßt, ist doch nur Denken, sofern es Etwas denkt; — kein Denken ohne ein Gedachtes, kein Subject ohne Object, und umgekehrt. Alles Denken und somit auch die Bewegung des Denkens wie im Denken, — die doch nur eine besondre Art oder Form der Denkthätigkeit seyn kann, — setzt mithin die Unterschiedenheit von Denken und Gedachtem, von Subject und Object voraus. Jedenfalls ist die Anschauung irgend einer Bewegung, auch der Bewegung als bloßer (mathematischer) „Beschreibung eines Raums", schlechthin unmöglich ohne ein angeschautes Etwas, einen angeschauten Punkt, der sich bewegt oder bewegt wird. Dieser Punkt steht der anschauenden Seele gleichsam immanent gegenüber, und indem er sich oder sie ihn bewegt, bildet sich ihr die Anschauung der Bewegung. Wo kommt dieser Punkt her? Da er der Seele als Inhalt (Object) ihrer Anschauung immanent gegenübersteht, so kann es nicht ein äußerer Punkt, ein Object außer ihr seyn; ein immanentes Gegenüber aber ist nur denkbar als Erfolg und Act der unterscheidenden Denkthätigkeit, durch welche die Seele ein Moment oder eine Bestimmtheit ihrer selbst — sey es eine Sinnesempfindung oder Gefühlserregung, ein sinnlich percipirtes oder innerlich vorgestelltes (gedachtes) Object — von ihrem eignen empfindenden, percipirenden, vorstellenden Selbst unterschei-

det, — also ein Act jener sich in sich unterscheidenden Thätigkeit, von der ich nachgewiesen habe, daß sie die Quelle des Bewußtseyns, weil aller (bewußten) Empfindungen, Perceptionen, Anschauungen ꝛc. sey.

Diese Thätigkeit des Unterscheidens, die, wie bemerkt, wenn sie zur Anschauung gebracht wird, zwar als räumliche Bewegung erscheint, aber an sich keine solche ist noch involvirt, ist sonach die Voraussetzung der Anschauung selber wie aller angeschauten Bewegung. Sie aber ist auch zugleich bei allen Bewegungen im reellen Seyn wie im Denken nothwendig mitthätig, wenn sie irgend einen Erfolg haben sollen. Eine Bewegung bloß als solche, eine beliebige Bewegung in's Blaue hinaus, kann von den Erscheinungen, den Veränderungen, Ereignissen in der Natur schlechthin nichts erklären. Nur durch ganz bestimmte Bewegungen, von bestimmter Richtung, bestimmter Geschwindigkeit, bestimmten Ausgangs- und Zielpunkten, können denkbarer Weise die Dinge der Natur, ihr Entstehen und Vergehen, ihre Gestaltung, ihre Wirkungen, Veränderungen ꝛc., wie unsre Sinnesempfindungen und Perceptionen verursacht oder vermittelt seyn. Schon die bloße „Beschreibung eines Raumes" ist nur möglich, wenn der beschreibenden Bewegung eine bestimmte Richtung ertheilt wird, weil eine Bewegung in's Blaue hinaus keinen Raum „beschreibt". Eine „construktive" Bewegung, „gestaltende" Bewegung, „bildende", „erzeugende", „schaffende" Bewegung, von denen Tr. fortwährend spricht als seyen sie alle nur Bewegung-überhaupt, — jede solche Bewegung ist ohne alle Bestimmtheit nach Richtung, Ziel ꝛc. schlechthin undenkbar. Aber eine bestimmte Bewegung ist eine bestimmte nur durch ihren Unterschied von andern Bewegungen: jede Bestimmtheit ist nur ein reeller Unterschied, jeder Unterschied eine ideelle Bestimmtheit, d. h. die Bestimmtheit und der Unterschied verhalten sich genau zu einander wie das reelle und das ideelle Seyn, und nur weil sie sich so verhalten und weil wir ihr Verhältniß nicht anders fassen können, sind wir berechtigt, die Möglichkeit einer

Uebereinstimmung zwischen Seyn und Denken zu behaupten. Die die Bewegungen bestimmende Thätigkeit ist mithin nothwendig eine unterscheidende Thätigkeit, — sey es daß dieselbe die Dinge (Atome), welche die Bewegungen vollziehen so bestimmt hat, daß sie nur so und nicht anders sich bewegen können, sey es daß sie selber die Dinge in diese bestimmten Bewegungen setzt.

Tr. nimmt dieß selbst an, indem er ausdrücklich zeigt, wie die Bewegung nur dadurch begränzend, bestimmend, Form erzeugend ꝛc. zu wirken und selbst die einfachste mathematische Figur nur dadurch hervorzubringen vermöge, daß eine „Gegenbewegung hinzutrete und mitwirke". Bewegung und Gegenbewegung sind unterschiedene Bewegungen; ihre Unterschiedenheit ist die Bedingung und Voraussetzung ihrer Existenz. Statt dieß anzuerkennen und demgemäß seine Bewegungstheorie dahin einzuschränken, daß die Bewegung überhaupt und damit die ganze Theorie unter die Botmäßigkeit der unterscheidenden Thätigkeit zu stehen kommt, meint Tr. den Einwand (den ich ihm schon in meinem System der Logik entgegengehalten habe) dadurch abgewiesen zu haben, daß er zeigt, wie auch die unterscheidende Thätigkeit in der Anschauung die Form der Bewegung annehme. Allein gesetzt auch, daß die unterscheidende Thätigkeit an sich nur Bewegung wäre, so würde doch immer folgen, daß diese Art der Bewegung als die Bedingung und Voraussetzung aller andern Bewegungen im Seyn und Denken zunächst und vor Allem genau zu erörtern und ihre Priorität und Prärogative darzuthun gewesen wäre. Die Bewegung schlechtweg, die Bewegung der Trendelenburg'schen Theorie, kann weder im Seyn noch im Denken als die „ursprüngliche", „erste", „letzte" Thätigkeit oder That angesehen werden: sie hat die unterscheidende Bewegung (Thätigkeit) nothwendig zu ihrer Voraussetzung.

Gehen wir nach diesen Präliminarien an eine kritische Betrachtung der Trendelenburg'schen Kategorieenlehre, so wird sie überall den obigen Satz bestätigen: auch die Kategorieen er-

geben sich nicht aus der bloßen Bewegung, noch läßt sich von ihr aus die gleiche Geltung derselben für das Seyn und das Denken nachweisen.

Zunächst ist es auffallend, daß wir bei Tr. nirgend eine Definition von Kategorie, nirgend eine Erörterung und definitive Angabe dessen finden, was unter einer Kategorie zu verstehen sey. Er speist uns ab mit allgemeinen, beiläufig hervortretenden Bezeichnungen, und diese Bezeichnungen sind nicht nur formell verschieden, sondern variiren auch dem Sinne nach. So erklärt er zunächst die Kategorieen für „die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstracten all unser Denken fällt". Bald darauf nennt er sie „die nothwendigen Gesichtspunkte des Denkens", und weiter „die Begriffe, welche aus der Bewegung entstehen und unter welche, weil die Bewegung alles Werden bedingt, Alles fällt". An einer andern Stelle dagegen bemerkt er: wie alle Begriffe im Denken „durch Beobachtung von Etwas was ist oder geschieht", und näher dadurch sich bilden, daß „die Beobachtung Dasjenige festhält, was am Seyn und Geschehen bedeutsam wiederkehrt", so „erheben sich auch die Kategorieen, die ursprünglichen und durchgehenden Begriffe, aus der Beobachtung der ursprünglichen und durchgehenden That der Bewegung". Demgemäß bezeichnet er sie dann als „die Urbegriffe, die, weil die Bewegung, das Gegenbild der räumlichen, die erste und schöpferische That unsres Denkens sey, zunächst aus dieser ursprünglichen That hervorgehen", die aber, weil die Bewegung ebenso auch das Seyn beherrsche, nicht bloß die Grundbegriffe des Denkens, sondern auch „die Grundbegriffe des Seyns" und somit „letzte Begriffe" seyen, „unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr *Wesen* sind". Er nennt sie aber auch „die allgemeinen *Formen* der Begriffe, inwiefern dem Denken wie dem Seyn gleichermaßen die Bewegung zu Grunde liege". Er sagt, „wir sehen die Kategorieen als Begriffe von *Grundverhältnissen* durch die constructive Bewegung werden und sie sind selbst nichts als diese fixirten

Grundverhältnisse, — in sich klar, weil sie, vorausgesetzt daß die constructive Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens ist, in jeder Aeußerung des Denkens enthalten sind". Er fügt endlich hinzu: die Kategorieen, weil aus der Bewegung, der ersten That des endlichen Denkens und des endlichen Seyns, hervorgehend, „können auch nur für das Endliche gelten: wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Qualität und Quantität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie aus der erzeugenden Bewegung hervorflossen, jenseits dieses endlichen Gebiets auszudehnen". —

Ich will nicht untersuchen, wie diese Beschränkung der Kategorieen auf das Endliche verträglich sey mit einer Logik, die zugleich Metaphysik seyn will oder soll, — indem dadurch, nach dem gewöhnlichen Begriff von Metaphysik wenigstens, die Logik vom Gebiete der Metaphysik gerade ausgeschlossen wird. Ich lasse diesen Punkt fallen, weil ich weder geneigt noch durch die Sache, um die es sich handelt, veranlaßt bin, den schlüpfrigen Boden der Metaphysik zu betreten. Halten wir uns aber auch nur an die obigen Bezeichnungen oder Begriffsbestimmungen, so geben sie, dünkt mich, schon genügendes Zeugniß für das Unsichere und Schwankende der Trendelenburg'schen Kategorien-Lehre, auf der seine ganze Logik ruht. Diese Bezeichnungen sind so verschiedenartig und, anscheinend wenigstens, sich widersprechend, daß ihre Zusammenstimmung in Einem allgemeinen Begriff hätte dargethan werden müssen, wenn wir nicht in Zweifeln und Bedenken stecken bleiben sollen. Wie können, müssen wir zunächst fragen, die Kategorieen als Begriffe „aus der Bewegung entstehen?" Aus der räumlichen Bewegung, die in der Natur herrscht, offenbar nicht. Denn wenn auch Raum und Zeit, wie Tr. behauptet, aus der Bewegung hervorgehen, so sind doch Raum und Zeit an sich, objectiv und realiter, keine „Begriffe": dazu werden sie erst durch ein Denken, das sie sich zur Vorstellung bringt, auffaßt, anschaut, begrifflich bestimmt. Aber auch aus der Bewegung als „der ersten schöpferischen That unsres Denkens", sofern sie nur das

„Gegenbild" der räumlichen Bewegung seyn soll, können die Kategorieen als Begriffe nicht hervorgehen, weil das Gegenbild der räumlichen Bewegung Begriffe offenbar ebenso wenig erzeugen kann wie das Urbild. Jedenfalls stimmt dieses Hervorgehen aus der „Bewegung" des Denken nicht mit der andern Behauptung Trendelenburg's, daß die Kategorieen, wie alle Begriffe, aus „der Beobachtung von Etwas, was ist oder geschieht" und zwar aus der „Beobachtung" jener ursprünglichen That des Denkens sich erheben. Denn die Beobachtung einer Bewegung ist doch nicht dasselbe mit der Bewegung, die beobachtet wird. — Wir müssen ferner fragen: in welchem Sinne kann von den Kategorieen, auch wenn sie die „Grundbegriffe" nicht nur des Denkens sondern auch des Seyns wären, gesagt werden, daß sie „das W e s e n der Dinge seyen?" Wie können Begriffe das Wesen der Dinge seyn, ohne daß damit die Dinge zu Gedanken erhoben werden und somit aufhören, dem Denken als Dinge, als reell seyende Objecte gegenüberzustehen? Wie aber stimmt das zu dem Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung, zu dem Gegensatze von Seyn und Denken, welcher Vermittelung fordert und in der Bewegung findet? Sind die Dinge an sich wesentlich Gedanken, sind also Seyn und Denken wesentlich identisch, so bedarf es nicht erst der Vermittelung durch die Bewegung, um ihre objektive Erfassung (Erkenntniß) im menschlichen Denken zu erklären. Es ist zwar immer noch der Nachweis erforderlich nicht nur, daß die Dinge wesentlich Gedanken seyen, sondern auch daß und wiefern unser Denken diese Gedanken zu erfassen, nachzubilden, seine Vorstellungen mit ihnen in Einklang zu setzen vermöge. Aber aus der Bewegung des Seyns, aus der räumlichen Bewegung folgt offenbar n i c h t, weder daß die Dinge wesentlich Gedanken seyen, noch wie dieselben unsre Gedanken werden können; für jenen Nachweis also bedarf es der Herbeiziehung der Bewegung als Mediums nicht, weil sie zur Führung desselben nichts beitragen kann. — Wie ferner verträgt sich diese Bestimmung der Kategorieen als des Wesens der Dinge mit der andern, wonach sie

„die allgemeinen Formen der Begriffe, inwiefern dem Denken wie dem Seyn gleichermaßen die Bewegung zu Grunde liege", seyn sollen? Und sind sie solche Formen, wie können sie zugleich „Begriffe von Grundverhältnissen" und „selbst nichts als diese fixirten Grundverhältnisse seyn?" Wie endlich geschieht es, daß das „Grundverhältniß", welches dem Zwecke zu Grunde liegt und den Gedanken als das Prius des durch ihn bestimmten Seyns befaßt, „den Kategorieen eingebildet und damit diese zu einer höheren Stufe erhoben werden?" Da doch nicht wohl die eine Kategorie sich selbst der andern einbilden, die eine nicht wohl durch eine andre Kategorie auf eine höhere Stufe erhoben werden kann, so fragt es sich, wer diese Einbildung und Erhebung vollzieht? Doch wohl das menschliche Denken; — denn von einem andern ist bis dahin nicht die Rede gewesen. Aber dann fragt es sich, wie können diese durch unser Denken auf eine höhere Stufe erhobenen Kategorieen auch für das reelle Seyn Geltung haben? — Auf alle diese Fragen erhalten wir keine feste, bestimmte Antwort: die Kategorieen empfangen ihre verschiedenen Signaturen, jenachdem sie eine nach der andern angeblich aus der Bewegung „hervorfließen". —

Aber fließen sie denn wirklich aus der Bewegung hervor?

Tr. behauptet es zunächst hinsichtlich der Kategorieen von Raum und Zeit. Er nennt Raum und Zeit „das unmittelbare Erzeugniß der Bewegung" (I, 166). Er behauptet, daß sie nicht bloß, wie Kant nachzuweisen gesucht, s. g. reine (apriorische) Anschauungen unsres Denkens, also nicht bloß subjectiver Geltung und Bedeutung seyen, sondern daß ihnen Realität und Objectivität zukomme, indem es ebensowohl einen reellen Raum und eine reelle Zeit (für die Dinge an sich) wie einen ideellen Raum und eine ideelle Zeit (für die erscheinenden Dinge) gebe. Er behauptet dieß vornehmlich darum, weil sie eben durch die Bewegung entstehen und unmittelbar in und mit der Bewegung gegeben seyen. Ich lasse es dahingestellt, ob ihm der Beweis gelungen, daß Raum und Zeit ebenso wohl objectiv und realiter wie subjectiv und idealiter bestehen: ich stimme in dieser

Annahme mit ihm überein (und glaube sie nur besser begründet zu haben). Zunächst und vor Allem fragt es sich, wie wir zu der Vorstellung von Raum und Zeit kommen: denn nur von ihr und ihrem Ursprung aus läßt sich entscheiden, ob und wiefern wir wissenschaftlich berechtigt sind, die Realität und Objectivität von Raum und Zeit zu behaupten.

Was nun zunächst den Raum betrifft, so erkenne ich bereitwillig an (und habe es in meiner Logik ausgesprochen), daß unsre Vorstellung vom Raume als Umfang eines Dinges, als Entfernung, als (reine — leere) Ausdehnung, auf der Anschauung der Bewegung beruht, — d. h. daß wir nur durch die Anschauung der Bewegung, die unser (äußerer oder innerer) Blick oder was dasselbe ist, ein angeschauter Punkt vollzieht, indem wir ihn über die Umrisse eines Gegenstandes gleiten oder eine Entfernung, eine Ausdehnung durchlaufen lassen, die Vorstellung von Umfang, Entfernung, Ausdehnung gewinnen. Auch das Nebeneinander der Dinge vermögen wir als solches nur aufzufassen mit Hülfe der Bewegung, die entsteht, indem wir unsre Anschauung von einem Dinge zum andern übergehen lassen oder unsern Blick (unser Auge) von einem zum andern wenden. Allein können wir darum behaupten, daß der Raum, dessen Vorstellung wir durch die angeschaute Bewegung gewinnen, selber durch eben diese Bewegung entstehe oder aus ihr hervorfließe? Im Gegentheil, wir wissen zugleich sehr wohl (weil wir es denken müssen), daß der Umfang des Dinges, den unser Blick umschreibt, die Entfernung oder Ausdehnung, die er durchmißt, weder sich selbst bewegt noch durch die von uns angeschaute Bewegung erst entsteht. Nicht also der Inhalt oder Gegenstand unsrer Vorstellung, sondern nur unsre Vorstellung von ihm entsteht durch die angeschaute Bewegung. Das müssen wir nothwendig annehmen, weil wir denken müssen, daß die angeschauten Dinge nicht erst durch unsre Anschauung entstehen, sondern ihr Seyn wie ihren Umfang, ihre Entfernung, Ausdehnung &c. haben und behalten, auch wenn wir sie nicht anschauen. — Aber, wird Tr. vielleicht einwenden, das

Alles gelte doch nur von dem rellen Raum und der Vorstellung, die wir von ihm uns bilden; zunächst aber handle es sich um den intelligibeln, ideellen Raum; denn der vorgestellte reelle Raum sey als vorgestellter doch ebenfalls nur ein ideeller Raum, und dieser entstehe eben nur durch die Bewegung und deren Anschauung, wie das Beispiel der Mathematik klärlich beweise, indem hier der Raum nur durch die anschauliche Bewegung entstehe, durch welche der Punkt zur Linie, die Linie zur Fläche rc. sich ausdehne. Allein der Einwand trifft nicht. Es handelt sich keineswegs zunächst um die Entstehung des vorgestellten (ideellen) Raumes, sondern zuerst und vor Allem um die Entstehung der Vorstellung des Raumes. Denn erst mit und nach der Entstehung derselben ist ein vorgestellter (ideeller) Raum vorhanden: er entsteht nicht für sich, sondern nur durch die Vorstellung. Diese aber bildet sich nicht auf dem Wege der mathematischen Construction oder Figuration, sondern von der Anschauung der Dinge aus: das Kind hat längst eine Vorstellung von Umfang, Entfernung, Ausdehnung, ehe es von Punkten und Linien etwas weiß. Im Gegentheil, die mathematische Construction setzt ihrerseits die Raumvorstellung und zwar die abstracte Vorstellung des leeren Raums voraus: nur wenn und weil der Mathematiker neben dem vorgestellten Punkte einen leeren Raum in der Vorstellung vor sich hat, kann er den Punkt sich beliebig bewegen lassen, und seine Bewegungen verfolgen, um sie zu einer Figur zusammenzufassen. Auch dieser mathematische, abstracte, leere Raum wird nicht vorgestellt als durch die Bewegung erst entstehend, sondern als Bedingung einer freien, beliebigen Bewegung, — die im reellen Raum nur möglich ist, wenn und soweit es die ihn erfüllenden Dinge gestatten.

Trendelenburg's Behauptung: der Raum sey das unmittelbare Erzeugniß der Bewegung, gilt sonach nur vom angeschauten Raume, oder genauer: nur unsre Anschauung vom Raume entsteht durch die (angeschaute) Bewegung; der Raum selber entsteht weder durch die Bewegung noch wird er

als so entstanden vorgestellt. Nur dadurch, daß Tr. den Raum mit der Raumanschauung und weiter die Anschauung des Raumes mit dem Gedanken (Begriff) desselben ohne Weiteres identificirt, erklärt es sich einigermaßen, daß nach seiner Ansicht nicht nur der ideelle subjective, sondern auch der reelle, objective Raum ein Erzeugniß der Bewegung seyn soll. Und doch leuchtet zur Evidenz ein, daß von einer Bewegung im reellen Seyn oder des reellen Seyns nur die Rede seyn kann, wenn es ein reell Seyendes giebt, das sich bewegt oder bewegt wird. Und ebenso klar ist, wie schon bemerkt, daß wenn das reelle Seyn nur Eine schlechthin unterschiedslose Masse wäre, von einer reellen Bewegung wiederum nicht die Rede seyn könnte. Unterschiedliche Seyende (Atome — Dinge) können aber nur als neben einander seyend gefaßt werden: wir vermögen sie nicht als unterschiedliche zu denken (vorzustellen — anzuschauen), ohne sie, wenn auch zunächst nur implicite, als neben einander seyend zu denken. Dieses Nebeneinander als die allgemeine Existenzialform aller Dinge ist der reelle Raum; einen andern giebt es realiter nicht: denn auch ein real seyender leerer Raum wäre doch nur zwischen oder neben den reellen Dingen, gehörte also, auch wenn er die Totalität derselben umfaßte, doch nothwendig zu dem allgemeinen Nebeneinander des Seyenden. Indem wir uns dieses Nebeneinander als solches zur Anschauung bringen, entsteht uns unsre fundamentale Raumvorstellung, d. h. diejenige Vorstellung, aus welcher sich die Vorstellung des Raumes im engern Sinne, die Vorstellung von Umfang, Entfernung, Ausdehnung überhaupt, erst entwickelt. Dieß glaube ich in meiner Logik klar dargethan zu haben. Ich mache daher hier nur darauf aufmerksam, daß selbst in der abstrakten Vorstellung des leeren Raumes, der reinen bloßen Ausdehnung, jene fundamentale Vorstellung sich geltend macht und ihr zu Grunde liegt. Denn nur da haben wir die Vorstellung von Ausdehnung, wo wir noch wenigstens zwei Raumpunkte neben einander zu stellen und von einander zu unterscheiden vermögen: wo dieß unmöglich erscheint, da schwin-

bei uns die Ausdehnung zum ausdehnungslosen mathematischen Punkte zusammen, d. h. da ist die Vorstellung von Ausdehnung unmöglich. Auch unsre Vorstellung des abstrakten leeren Raumes ist mithin in Wahrheit nur die Vorstellung einer continuirlichen Folge von Raumpunkten, welche nach allen Richtungen hin sich ausdehnt. Sie ist keineswegs eine reine apriorische Anschauung in Kant's Sinne, sondern entsteht erst, wenn wir von den Dingen und deren Nebeneinander abstrahiren: dann tritt an deren Stelle unmittelbar das Nebeneinander von bloßen Raumpunkten, d. h. das Nebeneinander der Raumtheile, welche die Dinge — deren Umfang wir schon vorher als Raumgröße faßten — einnahmen. Von diesem leeren Nebeneinander können wir bloß darum nicht auch noch abstrahiren, weil dann schlechthin Nichts übrig bleiben würde, das reine Nichts aber weder denkbar noch anschaubar ist. An die Stelle desselben schiebt sich uns daher unwillkührlich die Vorstellung einer schlechthin bestimmungslosen Leere unter. Das ist der scheinbare, in der That aber durchaus illusorische Grund, weßhalb wir angeblich von Allem, nur nicht vom Raume zu abstrahiren vermögen. In Wahrheit ist diese schlechthin bestimmungslose Leere, wenn sie etwas Andres seyn soll als jene ununterbrochene Folge von anschauten Raumpunkten, ebenso undenkbar und unanschaubar wie das reine Nichts, dessen Stelle sie vertritt. Denn das schlechthin Bestimmungslose, schlechthin Inhalts- und Formlose ist eben nur reine Negation = Nichts. Von der wirklichen Vorstellung des leeren Raumes, d. h. von jener Folge angeschauter Raumpunkte, können wir dagegen sehr wohl abstrahiren, ebensowohl wie von den angeschauten oder vorgestellten Dingen; nur werden wir uns dabei überzeugen, daß das reine Nichts, das dann übrig bleibt, weder denkbar noch anschaubar ist, weil nichts denken kein Denken ist, daß vielmehr dieß s. g. Nichts nur den Endpunkt unsres Abstrahirens bezeichnet, bei dem angelangt, wir aufhören müssen zu denken, — was aber wiederum unmöglich ist, weil das Denken als solches sich

nicht selbst negiren kann: es bleibt immer als das negirende Denken bestehen.

Anders verhält es sich mit der Zeit. Die Zeit ist allerdings nicht nur in unsrer Anschauung, sondern an sich Bewegung, aber nicht Bewegung schlechtweg, sondern eine ganz bestimmte Art oder Form der Bewegung. Es ist daher doch falsch, wenn Tr. behauptet, die Zeit sey ein „unmittelbares Erzeugniß der Bewegung“. Mit der bloßen Bewegung, mit der Bewegung rein als solcher ist die Zeit nicht unmittelbar gegeben. Denn die Bewegung rein als solche ist an sich wie in unsrer Anschauung ein schlechthin Einfaches, wie Tr. selbst behauptet; eben darum ist sie schlechthin undefinirbar. In der Bewegung rein als solcher giebt es mithin keine Unterschiede, also auch weder den Unterschied von Vorher und Nachher noch den von Hier und Dort. Diesen letzteren Unterschied setzen wir erst in die (räumliche) Bewegung hinein, indem wir bestimmte Punkte (Orte) im Raume von einander unterscheiden: im Raume an und für sich, wie er auch aufgefaßt werden möge, giebt es kein Hier und kein Dort. Ebenso setzen wir den Unterschied von Vorher und Nachher in die Bewegung erst hinein, indem wir die unsrer Anschauung sich präsentirenden Bewegungen in Beziehung auf ihre Geschwindigkeit von einander unterscheiden. Aber diese Unterscheidung können wir nur machen, nachdem wir die Vorstellung der Zeit bereits gewonnen haben. Denn die Geschwindigkeit ist eben nur die Zeit, welche ein bewegter Punkt oder Gegenstand braucht, um von einem Orte zum andern zu gelangen. Wie also kommen wir zur Vorstellung der Zeit? Das ist wiederum nothwendig die erste Frage.

Da nach Tr. Raum und Zeit unmittelbar in der Anschauung der Bewegung gegeben sind, so erörtert er diese Frage nicht speciell. Er behauptet nur: „In der Bewegung sind Raum und Zeit unauflöslich verwachsen, und scheiden sich für die Vorstellung erst aus der Bewegung als aus dem gemeinsamen Ursprung heraus“ (I, 213). Danach scheint es, als seyen Raum und Zeit an sich dasselbe. Denn sind sie in der Bewegung

„unauflöslich" verwachsen, und scheiden sich aus ihr nur „für die Vorstellung" heraus, so folgt, daß auch ihr Unterschied nur eine subjective Vorstellung seyn kann. Das aber widerspricht der Behauptung Trendelenburg's, daß Raum und Zeit an sich, objectiv und realiter bestehen: dann müssen sie auch an sich unterschieden seyn. Außerdem aber müssen wir fragen: was scheidet sich aus der Bewegung aus, und wie und wodurch wird es ausgeschieden? Wir erhalten wiederum keine bestimmte Antwort. Denn Tr. bemerkt wiederum nur (I, 216): „In der Zeit und im Raume schauen wir die ursprüngliche Bewegung nach zwei verschiedenen Seiten an," und fügt hinzu: „Wir dürfen näher sagen: die Zeit ist in der Bewegung das innere Maaß; der Raum, welcher beschrieben und durchlaufen wird, die äußere unmittelbare Erscheinung." Aber er sagt uns nicht, wo diese „verschiedenen" Seiten in der an sich „einfachen" Bewegung und der ebenso „einfachen" Anschauung derselben herkommen. Er sagt uns ebenso wenig, was „das innere Maaß" sey, für das er die Zeit erklärt und dessen Begriff (Vorstellung) wir sonach haben müssen, um den Begriff (die Vorstellung) der Zeit zu gewinnen. Wir erfahren daher auch ebenso wenig, weder wie die Bewegung als solche ein inneres Maaß haben könne (— was, da das Maaß nur Unterscheidungsnorm ist, offenbar nicht die Bewegung schlechtweg, sondern nur eine von einer andern Bewegung unterschiedene Bewegung haben kann), noch wie wir dazu kommen, ein solches Maaß in die Bewegung hineinzudichten. Wir erfahren also nicht, was die Zeit ist noch wie wir zur Vorstellung von ihr gelangen. Wir können nur errathen, daß wir nach Trendelenburg's Meinung durch eine „ausscheidende" resp. „verschiedene Seiten anschauende" Thätigkeit unsres Denkens unsre Vorstellung der Zeit gewinnen. Diese „ausscheidende", resp. „verschiedene" Seiten anschauende Thätigkeit ist nun aber offenbar die unterscheidende Thätigkeit unsrer Seele. Denn wir können Raum und Zeit unmöglich aus der Bewegung „ausscheiden", ohne sie von einander unterschieden zu haben (Ausschei-

den ist hier überhaupt nur ein andrer, ungenauerer, bildlicher Ausdruck für Unterscheiden; alles Ausscheiden, selbst da, wo es ein wirkliches Ausscheiden, z. B. von Wasserdampf aus der Luft, von Lehmtheilchen aus Wasser, ist, setzt ein Unterscheiden oder Unterschiedenseyn der zu scheidenden Objecte voraus). Ebenso wenig können wir „verschiedene" Seiten einer Sache anschauen, ohne sie von einander unterschieden zu haben. Schließlich erkennt denn auch Tr. selbst ausdrücklich an, daß wir nur durch die unterscheidende Thätigkeit zur Vorstellung der Zeit gelangen, indem er S. 224 bemerkt: „Die Zeit, deren Begriff wir an der Bewegung gewinnen, indem wir ihre Geschwindigkeiten vergleichen" ꝛc. Denn dieß „Vergleichen" ist nur ein Unterscheiden der Bewegungen in Beziehung auf ihre Geschwindigkeit. — Was hier Tr. nur beiläufig behauptet, ohne uns über das Wie und das Was Auskunft zu geben (und nicht einmal richtig behauptet — denn der Begriff der Geschwindigkeit setzt, wie gesagt, den Begriff der Zeit voraus —), habe ich aus dem Begriffe der Thätigkeit im engern Sinne, in ihrem Unterschiede von der bloßen Bewegung, des Nähern nachzuweisen gesucht.

Sonach ergiebt sich: weder der Raum noch die Zeit ist ein „unmittelbares" Erzeugniß der Bewegung. Mittelst der (angeschauten) Bewegung gewinnen wir nur die Anschauung des Raums; der Raum selbst ist weder Bewegung noch entsteht er durch die Bewegung; er ist vielmehr realiter wie idealiter implicite damit gegeben, daß die erscheinenden Dinge von einander unterschieden sind und von uns unterschieden werden, und damit realiter wie idealiter ein Nebeneinander bilden. Die Zeit ist zwar Bewegung und unsre Vorstellung von ihr entsteht wiederum nur durch die Anschauung dieser Bewegung, aber sie ist nicht Bewegung schlechtweg noch mit der räumlichen Bewegung identisch (verwachsen), sondern sie ist Bewegung nur insofern, als die wirkenden Kräfte der Natur, wie jede Thätigkeit indem sie die von ihr unterschiedene That vollzieht, eben damit von Thun in That übergehen, und als dieß Ueber-

gehen den **Unterschied** von Vorher und Nachher involvirt und zugleich ein Uebergehen des Vorher in Nachher ist. Bei beiden, beim Raume wie bei der Zeit, ist mithin die **unterscheidende** Thätigkeit die Voraussetzung ihrer reellen wie ideellen Existenz, ihres Seyns wie ihres Begriffs, und sie sind zugleich nur darum Kategorieen, unter die das Seyn wie das Denken fällt, weil sie die Unterscheidungsnormen sind, nach denen die Dinge sowohl unterschieden (bestimmt) sind als auch von uns unterschieden werden müssen, um sie als seyende und resp. als werdende, entstehende, sich verändernde Dinge in ihrer Bestimmtheit auffassen zu können. —

Ich bedaure, daß ich auf Trendelenburg's Erörterung des Begriffs der Materie und des Ursprungs und Wesens der Sinnesperception — mit deren Ergebnissen ich meist vollkommen einverstanden bin, — nicht näher eingehen kann, weil diese Frage mit der Lehre von den Kategorieen, auch nach Trendelenburg's eigner Darstellung, nur insofern in Zusammenhang steht, als die Materie nur durch ihre Einwirkung auf unsre Sinne (mittelst der dadurch angeregten Sinnesperception) sich uns kund giebt, und diese Einwirkung (Thätigkeit), weil nur durch die Anschauung erfaßbar, überall die Form der Bewegung annimmt. Ich wende mich daher unmittelbar zu den beiden nächsten Kategorieen, Figur und Zahl, deren Erörterung Tr. auf die des Raumes und der Zeit folgen läßt.

Auch sie sollen natürlich gemäß seiner Grundanschauung aus und mittelst der Bewegung sich bilden, — und zwar zunächst apriori, auf dem apriorischen Gebiete der Mathematik. Tr. beginnt daher mit einer reflectirenden Betrachtung des mathematischen Punktes. Er findet, daß eine eigentliche Definition des Punktes nicht möglich sey, weil er kein Höheres, kein Allgemeineres vor sich hat, und daß er einen Widerspruch involvire, weil er als ein Räumliches und doch ohne Abmessungen (Ausdehnung) gedacht werden solle. Ist ein Räumliches als solches ein Ausgedehntes und soll der Punkt doch ohne Ausdehnung gedacht werden, so ist er allerdings eine reine contra-

dictio in adjecto. Tr. meint, daß der Widerspruch sich löse, wenn der Punkt einerseits als „der Ansatz (das Potentiale) der Bewegung", womit er ein Räumliches sey, und andrerseits „entweder vor der Bewegnng, welche erst die räumliche Abmessung erzeuge, oder nach der Bewegung aufgefaßt werde", womit er ohne Abmessung (Ausdehnung) gedacht sey (I, 271). Allein zunächst leuchtet ein, daß mit dieser „Auffassung" der Widerspruch keineswegs gelöst ist. Denn da Tr. fortwährend — auch in Betreff der mathematischen Construction — behauptet, daß der Raum erst durch die Bewegung entstehe, so ist das bloße „Potentiale" der Bewegung offenbar nichts Räumliches. Und soll etwa der „Ansatz" der Bewegung so viel bedeuten als der erste Anfang derselben, so ist damit bereits eine — wenn auch minimale — Ausdehnung gegeben, und der Widerspruch einer Ausdehnung ohne Ausdehnung bleibt stehen. Das „Vor" und „Nach" der Bewegung aber, da es ein Zeitliches ist, hat mit dem Punkte und der ganzen Frage, um die es sich handelt, gar nichts zu schaffen: dem zeitlichen Vor oder Nach der Bewegung kann eine räumliche Ausdehnung weder beigelegt noch abgesprochen werden, weil es zum Raume und der räumlichen Ausdehnung in gar keiner Beziehung steht. Den Punkt als das Vor oder Nach der Bewegung fassen, ist mithin eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die ihm dem Raume und der construirenden Mathematik entzieht. Außerdem ist der Punkt in Trendelenburg's Sinne offenbar nur denkbar (anschaubar), wenn und indem er als das Potentiale der Bewegung, resp. als das Vor oder Nach der Bewegung, von der Bewegung als solcher unterschieden wird, — d. h. nicht aus oder mit der Bewegung und deren Anschauung, sondern aus oder mittelst der unterscheidenden Thätigkeit ergiebt sich die Trendlenburgsche Auffassung des Punktes. Ich muß die Anschauung der Bewegung und damit des Raumes bereits haben, um den Punkt in Trendelenburg's Sinne auffassen zu können*). —

*) Nach meiner Ansicht ist der mathematische Punkt, obwohl ein Räum-

Tr. fährt fort: „In der Bewegung liegt die Richtung. Wenn in die erste Richtung keine neue Bewegung eintritt, d. h. wenn sich die Richtung nicht verändert, so entsteht die gerade Linie. Es kann scheinen, als ob mit der Richtung, insofern sie durch einen entfernten Punkt bestimmt wird, bereits vor der Erzeugung der geraden Linie der Raum angenommen werde, und daß also dennoch der fertige Raum die Voraussetzung der Entwickelung sey. Jedoch scheint es nur so. Wenn der Raum noch nicht gegeben ist, wie wir behaupten müssen, so kann auch bei der Bewegung von keiner Abweichung der Richtung rechts oder links, nach oben oder unten die Rede seyn. Die ursprüngliche Bewegung vor der Vorstellung der Raumabmessungen ist daher nothwendig die Bewegung der geraden Linie" (S. 272). Diese Widerlegung des angeblichen Scheins, als ob mit der Richtung vor der Erzeugung der geraden Linie der Raum bereits angenommen sey und die Voraussetzung der Entwickelung bilde, ist offenbar ganz verunglückt, weil sie den Punkt, um den es sich handelt, gar nicht trifft. Denn Tr. zeigt nur, daß wenn der Raum noch nicht gegeben sey, die Bewegung in der geraden Linie erfolgen müsse. Die Frage aber ist, ob nicht der Raum gegeben (vorausgesetzt) seyn müsse, wenn überhaupt eine Bewegung in irgend einer (also auch in der geraden) Richtung möglich seyn soll. Und das ist in der That der Fall: der Raum ist in der That „die Voraussetzung der Entwickelung". Denn „in der Bewegung liegt die

---

liches, doch insofern und darum als ausdehnungslos zu fassen, weil wir, wie schon bemerkt, eine Ausdehnung als Ausdehnung nur aufzufassen, anzuschauen, zu denken vermögen, wenn und wo wir noch wenigstens zwei Punkte als neben einander in ihr zu unterscheiden im Stande sind. Wo diese Möglichkeit schwindet, wo sich die Anschauung auf nur Einen Punkt beschränkt sieht, da schwindet die Ausdehnung, und der Punkt bleibt als ausdehnungslos übrig. Er gehört daher zu jenen Gränzbegriffen unsres Denkens und Anschauens, die ich näher nachzuweisen gesucht habe. Denn er bezeichnet eben nur die Gränze unsrer Anschauung und darum die Gränze aller Ausdehnung, eben darum aber auch den Anfang aller Ausdehnung und damit das äußerste, nicht mehr als ausgedehnt anschaubare, aber doch an sich ausgedehnte Minimum aller Ausdehnung, das Raumatom.

Richtung" (wie Tr. ohne Weiteres behauptet) nur darum, weil die Bewegung zwar nicht „durch einen entfernten Punkt bestimmt" zu seyn braucht, wohl aber irgend wohin gehen muß; denn eine Bewegung ohne alles Wohin, ohne alle Richtung ist schlechthin undenkbar wie unanschaubar. Mit dem Wohin der Bewegung, das angeschaut werden muß wenn die Bewegung anschaubar seyn soll, ist aber implicite der Raum gesetzt: ein Wohin ist schlechthin undenkbar ohne einen Raum, in welchem es liegt. Ist also die Bewegung undenkbar ohne irgend eine Richtung, und ist die Richtung, auch wenn die Bewegung noch nicht vollzogen ist, sondern noch in ihrem Potentiale, dem Punkt, steckt, ihrerseits undenkbar ohne den Raum, so ist offenbar der Raum die Voraussetzung der Bewegung, möge sie die gerade oder irgend eine andre Richtung befolgen. — Dabei versteht es sich wiederum von selbst, daß die gerade Linie nur als gerade gefaßt werden kann, wenn und indem sie von andern Linien unterschieden wird.

Mit der geraden Linie, da „die Richtung fortgeht", ist noch keine Figur gegeben. „Soll eine Figur werden, — bemerkt daher Tr. weiter, — so muß die Bewegung abbrechen. Nur dadurch bestimmt sich die Linie. Wenn sich ferner die Linie aus sich heraushebt, um eine Fläche zu bilden, so muß ebenso die Bewegung abbrechen, und nur dadurch begränzt sich die Fläche. Der Körper schließt sich nur auf ähnliche Weise ab. Zur Richtung tritt die Hemmung hinzu. Dieses neue Moment ist nicht zu umgehen" (S. 272). — Aber eben darin, daß dieß „neue" Moment (das wiederum ohne Weiteres eingeführt wird) in der That nicht zu umgehen ist, liegt die ebenso wenig zu umgehende Consequenz, daß die Bewegung als solche nicht ausreicht, um die mathematische Construction zu erklären, die Figur (die Kategorie der Form) zu deduciren. Tr. stellt den Vorgang dar, als ob darin Alles sich ganz von selber mache: „die Linie bestimmt sich," „die Linie hebt sich aus sich heraus," „die Fläche begränzt sich", — ohne uns mit Einem Worte zu sagen, wie es die Linie mache, um sich zu

bestimmen, sich aus sich herauszuheben etc. Diese bildlichen Ausdrücke bezeichnen nicht, sondern verdecken den Vorgang, um den es sich handelt. In Wahrheit vermag die Bewegung als solche, wie ich bereits im vorigen Artikel gezeigt habe, weder von selbst abzubrechen, noch sich selber zu bestimmen, sich selber zu begränzen, sich selber zu hemmen: die Bewegung als solche geht — wie Mathematiker und Physiker einstimmig behaupten — in der eingeschlagenen Richtung in's Unendliche (Unbestimmte) fort, bis sie irgend wie gehemmt wird. Hier wird sie gehemmt von der sie leitenden Denkthätigkeit des Mathematikers; in der Natur wird sie gehemmt entweder von der sie leitenden, gesetzlich bestimmten (beschränkten) Thätigkeit der wirkenden Kräfte selber oder durch die Gegenbewegung, die von andern Kräften ausgeht. Das bloße Sich-begränzen der Bewegung des Punktes, der Linie, der Fläche, wie es Tr. beschreibt, würde ohnehin schließlich nur die Figur des Würfels ergeben; gerade also die mathematischen Haupt- und Grundfiguren, das Dreieck und der Kreis, würden auf diese Weise nicht entstehen. Soll ein Dreieck aus der constructiven Bewegung hervorgehen, so müssen offenbar die Richtungen derselben von einander unterschieden und zweckentsprechend zusammengestellt werden, oder es muß eine Gegenbewegung die ursprüngliche Richtung hemmen, kreuzen, ablenken. — Auf die Gegenbewegung basirt dann auch Tr. seine Anschauung, aber nur dadurch, daß er ohne Weiteres „Abbrechen" der Bewegung und „Gegenbewegung" identificirt. „Wenn sich die erste, die Linie erzeugende Bewegung absetzt, so ist dieß Absetzen eine Gegenbewegung; indem die Bewegung sich begränzt, welche die gerade Linie von bestimmter Länge erzeugt, ist diese Begränzung Bewegung; der begränzende, absetzende Punkt kommt durch die entgegengesetzte Bewegung zu Stande als der ansetzende" (S. 273). Allein abgesehen davon, daß das Absetzen einer Bewegung als solches, als bloßes Aufhören der Bewegung, eine Gegenbewegung weder „ist" noch als Gegenbewegung angeschaut wird, — so fragt es sich, wo diese

Gegenbewegung herkommt? Erzeugt die Bewegung, indem sie „sich begränzt", selber ihre Gegenbewegung? schlägt sie selber etwa in Gegenbewegung um? Aber das könnte sie doch nur, wenn sie, nachdem sie von a nach b gegangen, von b nach a zurückginge und damit sich selber aufhöbe: macht sie selber die Gegenbewegung, so giebt es keinen Stillstand (keinen Gränzpunkt) als bis sie in ihren Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Eine Hemmung kann nur eintreten, wenn sie im Verfolg ihrer Laufbahn an irgend einem Punkte auf eine andre entgegengesetzte Bewegung trifft. Wo kommt diese Gegenbewegung her, wenn nicht von einer die Bewegungen unterscheidenden und damit sie bestimmenden, richtenden, leitenden Thätigkeit? — Das ist so einleuchtend, daß Tr. sich nur dadurch helfen kann, daß er diese Thätigkeit des Bestimmens, Richtens, Leitens ohne Weiteres für eine bloße (räumliche) Bewegung ausgiebt; — aber eben darin bekundet sich wiederum nur jene Uebertreibung und unklare Fassung seines Princips, der wir schon so oft begegnet sind. Die Thätigkeit, welche die constructive Bewegung nothwendig leiten, bestimmen, begränzen muß, wenn dieselbe ein Ergebniß haben (eine Figur erzeugen) soll, kann offenbar nicht selbst wieder bloße Bewegung seyn, sondern ist jene unterscheidende, denkende (anschauende) Thätigkeit, für deren „That" Trendelenburg selbst die constructive Bewegung erklärt wenn er behauptet: „die Bewegung ist die erste ursprüngliche That des Denkens."

Die Unklarheit steigert sich. Denn Tr. spricht es selber aus: „Wenn der Geist nur in der Bewegung lebte, in diesem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen, so daß ihm nur der Act der durchfahrenden Bewegung bewußt wäre, so schwände ihm das eben Durchlaufene mit jedem Fortschritt und nie ergriffe er aus dem Wechsel der Bewegung die geschlossene Figur. Damit also das ruhende Bild der Ertrag der Bewegung sey, muß das durch die Bewegung Erzeugte oder die durchfahrene Bahn wie mit einem umfassenden Blick festgehalten werden. Diese dritte Thätigkeit bildet das Ganze und erzeugt daher die Ruhe;

— — aber da sie zusammenhält, ist sie wesentlich wieder Bewegung und zwar die Bewegung auf die Einheit des Acts bezogen, die das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene wieder erzeugt und gegenwärtig erhält. Auf diese Weise wirken drei Thätigkeiten zusammen, wenn eine Figur entstehen soll: es ist die Bewegung, die sich in sich als erzeugend, hemmend und zusammenhaltend bestimmt" (S. 274). Hier wird mit der einen Hand gegeben, was die andre wieder nimmt: obwohl der Geist nicht bloß in der Bewegung leben soll, so kommt doch schließlich Alles wieder auf die Bewegung hinaus, — freilich auf eine Bewegung, die nicht „sich in sich bestimmt," sondern sich selber widerspricht, indem sie, obwohl an sich Eine, sich selber erzeugt, sich selber hemmt und zusammenhält. Aber wenn die angeblich „zusammenhaltende" Bewegung in der That nur Bewegung wäre und nur das in der ersten beschreibenden Bewegung Vergangene „wiedererzeugte", so wiederholte sie eben nur die erste beschreibende Bewegung, und die geschlossene Figur, das „ruhende" Bild käme nie zu Stande. Dieses entsteht vielmehr nur dadurch, daß jene dritte Thätigkeit das in der beschreibenden Bewegung Vergangene „gegenwärtig erhält". Aber „Erhalten" ist nicht „Zusammenhalten"; die Thätigkeit, die das Ganze (die beschriebene Figur) „gegenwärtig erhält", ist keine Bewegung; vielmehr indem sie bewirkt, daß die beschreibende Bewegung nicht, wie es deren Natur ist, schwindet ohne eine Spur zurückzulassen, hindert sie diese Bewegung des Schwindens, fixirt die von der beschreibenden Bewegung durchlaufene Bahn, und ist mithin das gerade Gegentheil der (räumlichen) Bewegung. Wären aber auch jene „drei Thätigkeiten" nur Bewegungen, so sind es jedenfalls drei verschiedene Bewegungen. Diese ihre Verschiedenheit setzt eine sie unterscheidende Thätigkeit voraus: so gewiß die erzeugende Bewegung nicht von selber in die hemmende und diese in die zusammenhaltende übergehen kann, so gewiß vielmehr eine leitende Thätigkeit erforderlich ist, die diese Uebergänge vollzieht, so gewiß muß diese leitende Thätigkeit auch die erzeugende Bewe-

gung von der hemmenden und beide von der zusammenhaltenden Bewegung *unterscheiden*, um sie leiten zu können. Dieß erkennt auch Tr. implicite an, wenn er sagt, daß die Bewegung sich in sich als erzeugend, hemmend und zusammenhaltend „bestimmen" müsse; jede Bestimmtheit ist eben nur ein gesetzter Unterschied, und jenes „Bestimmen" daher nur ein Sich-insich-*Unterscheiden*. Tr. erkennt es aber auch ausdrücklich an, indem er schließlich bemerkt: „Wenn wir die drei Arten der Bewegung nach ihrer Bedeutung bestimmen, so schafft die den Raum erzeugende Bewegung den *Stoff* der Figur, die gestaltende Gegenbewegung nach der Verschiedenheit, in der sie sich mit der ersten verschmilzt, die *Form*, und die zusammenhaltende Durchdringung die *Einheit* des Ganzen." Er fügt noch ausdrücklicher hinzu: „In dem zweiten Momente gestaltet sich recht eigentlich die Figur und entwirft sich das bestimmende Gesetz derselben" (S. 275). Wenn aber sonach in der gestaltenden Gegenbewegung sich „eigentlich" die Figur erst bildet, und diese Gegenbewegung die Form nur schafft „nach der *Verschiedenheit*, in der sie sich mit der ersten den Raum erzeugenden Bewegung verschmilzt", so ist offenbar die *Verschiedenheit* dieser beiden Bewegungen die *Bedingung* für die Erzeugung der Figur. Und in der That leuchtet ja unmittelbar ein, daß ohne diese Verschiedenheit nie eine Figur zu Stande kommen kann; und ebenso klar ist, daß wiederum die Gegenbewegung in sich unterschieden oder eine Gegenbewegung von der andern verschieden seyn muß, wenn mannichfaltige Figuren zu Stande kommen sollen.

Das Resultat ist sonach wiederum: nicht durch die Bewegung als solche noch durch die Bewegung allein, sondern nur durch eine die Bewegungen (Kräfte) *unterscheidende*, sie verschiedentlich bestimmende und je nach der Bestimmtheit der zu erzeugenden Figur combinirende Thätigkeit kommen die idealen mathematischen wie die realen Figuren der Dinge zu Stande. —

Ohne den so schwierigen Begriff der Größe zu erörtern, — mit der bloßen Bemerkung: „Das auf diese Weise erzeugte

Bild, wenn wir uns an jene ideale Entstehung halten, ist die Raumgröße der Geometrie," und mit dem Zusatz: „Die Raumgröße, in deren Ursprung die stetige Bewegung vorherrscht, heißt continuirliche Größe" (S. 275), bahnt sich Tr. den Uebergang zur Kategorie der Zahl, indem er unmittelbar fortfährt: „Der Raumgröße steht die Zahl, der continuirlichen Größe die discrete gegenüber. Es fragt sich, wie die Zahl entsteht" (S. 276). — Man sollte meinen, daß diese Frage nur beantwortet werden könne durch den Nachweis, wie wir dazu kommen, zu zählen, d. h. die Objecte als quantitative Einheiten (Einer) zu fassen und als solche (zu einer Summe) zu verknüpfen. Tr. dagegen behauptet ohne Weiteres: „Wie in der Figur der Raum, so tritt in der Zahl die Zeit als der Grundbegriff hervor. Setzen wir Eins als das Element der Zahl voraus, so wird dieß Eins wiederholt, und durch die Wiederholung häuft sich die Anzahl, und die Anzahl als Ganzes zusammengefaßt ergiebt die Zahl. Hiernach schafft die Wiederholung den Stoff der Zahl, und Wiederholung ist nicht ohne die Thätigkeit möglich, die sich in der Zeit setzt und absetzt. Das Nacheinander tritt deutlich hervor, da jede Zahl die vorhergehende voraussetzt und man zu einer Zahl, z. B. 10, nur durch alle vorhergehenden gelangen kann. Die Vorstellung der Zeit geht demnach der Zahl voran" (S. 276). Jeder, der diese Sätze liest, wird sich einigermaßen erstaunt fragen: ist denn mit der Voraussetzung der Eins als „des Elements der Zahl" — das aber im Unterschied von der 2, 3 rc. (von der Anzahl) selber bereits Zahl ist — nicht die Zahl und somit gerade das vorausgesetzt, dessen Entstehung nachgewiesen werden soll? Er wird weiter fragen, wie kommen wir dazu, die Eins zu setzen resp. vorauszusetzen, und was setzen wir damit? Soll etwa mit der Vorstellung der Zeit, die angeblich der Zahl „vorangeht", die Zahl implicite mit gesetzt seyn? Allein wenn auch die Zeit ein Nacheinander von Momenten involvirt, so müssen wir diese Momente doch erst als Einer fassen und zählen, ehe von Zahl die Rede seyn kann. Und außerdem zählt das Kind

längst, noch ehe es eine Vorstellung der Zeit hat. Aber auch wir, die wir diese Vorstellung haben, werden bestreiten müssen, daß sie der Zahl vorangehe. Wie jede Thätigkeit, so involvirt allerdings auch die Thätigkeit des Zählens die Zeit; aber um diese oder irgend eine andre Thätigkeit zu üben, bedürfen wir keineswegs der Vorstellung der Zeit, im Gegentheil diese Vorstellung entsteht uns erst durch die Anschauung eines Thuns, eines Geschehens (Sichänderns) und die Unterscheidung seiner nach einander folgenden Momente. Und wie stimmt dieser Gegensatz zwischen dem Ursprung der Zahl und der Entstehung der Figur, den Tr. hier einführt, mit seiner Behauptung, daß in der Bewegung, durch welche doch nach ihm erst der Raum und dann die Figur entsteht, Raum und Zeit „untrennbar verwachsen" seyen? Da nach Tr. nur dadurch, daß die Raumerzeugende Bewegung, die gestaltende (absetzende — hemmende) Gegenbewegung und die zusammenfassende Bewegung auf und nach einander folgen, die Figur entsteht, so läßt sich offenbar mit demselben Rechte wie von der Zahl auch von der Figur behaupten, daß in ihr „die Zeit als der Grundbegriff hervortrete". — Schließlich ist nicht einzusehen, was mit diesem „Hervortreten" oder „Vorangehen" der Vorstellung der Zeit geholfen seyn soll. Denn erzeugt wird die Zahl nicht von ihr, sondern „in dem Eins ist eine erzeugende Bewegung, die in demselben Augenblick, wo sie erzeugt, wieder abbricht und diese Thätigkeit als ein Ganzes hinterläßt." Damit ist denn glücklich auch die Entstehung der Zahl wieder auf eine Bewegung zurückgeführt! Allein eine Bewegung, die in „demselben" Augenblick, wo sie erzeugt, wieder abbricht, so daß in demselben Zeitmoment Thätigkeit und Unthätigkeit, Anfang und Ende der erzeugenden Bewegung zusammenfallen, scheint mir ein unvollziehbarer Gedanke, weil ein Widerspruch zu seyn. Indeß legt Tr. selbst, wie es scheint, auf die in der Eins angeblich steckende Bewegung kein großes Gewicht. Denn im Folgenden erklärt er ausdrücklich: „Die Entstehung der Zahl bedarf zunächst nicht des Raumes, des äußern Gebildes der Bewegung.

Wenn die Thätigkeit als solche, nach ihrem inneren Wesen aufgefaßt, sich in sich unterscheidet und wiederholt, so ist der Zahl Bahn gemacht" (S. 277). Ich lasse es dahingestellt, ob durch diese neue Erklärung die Erörterung des Ursprungs der Zahl an Klarheit gewonnen habe. Ich constatire nur, daß Tr. schließlich selbst die Entstehung der Zahl auf die unterscheidende Thätigkeit zurückführt. Und in der That leuchtet ja unmittelbar ein, daß die Discretion als solche, die discrete Größe überhaupt weder gesetzt noch aufgefaßt werden kann ohne eine discernirende Thätigkeit, und daß alles Discerniren ein Unterscheiden ist oder voraussetzt. Mag diese Thätigkeit immerhin in der Anschauung unter der Form der Bewegung erscheinen, sie ist doch keine bloße Bewegung, und muß von ihr unterschieden werden, wenn nicht Unklarheit und Verwirrung in abschreckendem Maaaße überhand nehmen soll.—

Ich breche meine Kritik hier ab: sie würde, über die ganze Kategorieenlehre Trendelenburg's ausgedehnt, fast ebenso viel Raum erfordern wie die Logischen Untersuchungen selbst. Auch habe ich von den s. g. „realen Kategorieen", zu denen Tr. unmittelbar übergeht, wenigstens die Haupt- und Grundkategorie, den Begriff der Causalität, wie ihn Tr. faßt, im vorigen Artikel bereits kritisch beleuchtet. Und von der zweiten Hälfte der Kategorieen, an deren Spitze der Begriff des Zwecks steht, erkennt Tr. selbst an, daß bei ihnen nicht mehr die Bewegung, sondern der die Bewegungen (Kräfte) leitende, bestimmende, combinirende Gedanke das erzeugende Princip sey. Der Zweck aber ist, denke ich, schlechthin unfaßbar ohne jene sich in sich unterscheidende Thätigkeit, durch welche die Endursache zunächst den Zweck als Princip und Norm ihres eignen Wirkens sich immanent vorsetzt (vorstellt), und demnächst ihm gemäß die Mittel (die causae efficientes) wählt, bestimmt, combinirt, die zur Ausführung des Zwecks erforderlich sind. Hier also ist die unterscheidende, bestimmende, beziehende Thätigkeit so offenkundig das Prius, Grund und Princip der aus-

führenden Thätigkeit (Bewegung), daß an ihrer Prärogative vor der bloßen Bewegung kein Zweifel seyn kann.

Ist es aber sonach die unterscheidende Thätigkeit, welche die Bewegungen (Kräfte — Functionen) im Seyn wie im Denken bestimmen und leiten muß, wenn ein Ding, ein Gedanke zu Stande kommen soll, so werden auch in ihr allein die Kategorieen ihren Grund und Ursprung haben und aus ihr und ihrer Natur abgeleitet werden müssen. —

Ueberweg spricht sich über das Wesen der Kategorieen gleich in der Einleitung zu seiner Logik aus. Er unterscheidet in der schon angeführten Stelle (§. 2 seiner Logik) zwischen „metaphysischen" und „logischen" Kategorieen, indem er behauptet: „Das Erkennen ist, da der menschliche Geist mit Bewußtseyn die Wirklichkeit reproduciren soll (§. 1), zweifach bedingt: a) subjectiv durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele, insbesondre der menschlichen Erkenntnißkräfte, b) objectiv durch die Natur dessen, was erkannt werden soll. Die Beschaffenheit und Verhältnisse des zu Erkennenden, sofern dieselben verschiedene Weisen der Nachbildung im Erkennen bedingen, nennen wir die Existenzformen. Die Begriffe von den Existenzformen sind die metaphysischen Kategorieen. Die den Existenzformen entsprechenden Weisen, wie das Seyende im Erkennen aufgefaßt und nachgebildet wird, sind die Erkenntnißformen. Die Begriffe von den Erkenntnißformen sind die logischen Kategorieen." — Ich habe gegen diese Scheidung der metaphysischen Kategorieen von den logischen bereits im ersten Artikel eingewendet, daß sie einen schlecht verhüllten Widerspruch in sich trägt. Denn sind die logischen Erkenntnißformen die „Weisen", wie das Seyende im Erkennen aufgefaßt und nachgebildet wird, und müssen sie demgemäß den metaphysischen Existenzformen „entsprechen", weil sonst von einer „Nachbildung" des Seyenden in ihnen nicht die Rede seyn kann, sind sie also selber nur Nachbildungen der metaphysischen Existenzformen, so folgt: entweder die Metaphysik muß vor der Logik abgehandelt und begründet

werden, weil die metaphysischen Existenzformen festgestellt seyn müssen, bevor gezeigt werden kann, daß die logischen Erkenntnißformen ihnen entsprechen; oder die Logik muß zugleich Metaphysik seyn und die metaphysischen Existenzformen mit darlegen: sonst kann sie ja unmöglich behaupten, daß die logischen Erkenntnißformen den metaphysischen Existenzformen entsprechen, und doch müssen sie ihnen entsprechen, weil sie ja sonst überhaupt nicht Erkenntnißformen wären. Aber das Eine wie das Andre ist unmöglich: die Metaphysik kann der Logik nicht vorausgehen, weil ja alle metaphysische wie jede anderweitige Erkenntniß, also auch die Erkenntniß der metaphysischen Existenzformen durch die logischen Erkenntnißformen („durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele") bedingt sind; und die Logik kann nicht zugleich Metaphysik seyn, weil erst mit Hülfe der Erkenntnißlehre (Logik) dargethan werden muß, daß es ein Metaphysisches giebt und daß und inwiefern es erkennbar ist. Kurz es ist ein principieller Widerspruch, wenn Ue. an die Spitze seiner Logik die beiden Sätze stellt: 1) unsre Erkenntniß sey „objectiv bedingt durch die Natur dessen was erkannt werden soll", — woraus folgt, daß auch die logischen Erkenntnißformen durch die metaphysischen Existenzformen bedingt sind; aber auch 2) unsre Erkenntniß sey „subjectiv bedingt durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele, insbesondre der menschlichen Erkenntnißkräfte," — woraus umgekehrt folgt, daß die metaphysischen Existenzformen als das was sie für uns sind (und was sie an sich, außerhalb unsrer Erkenntniß seyn mögen, können wir nicht wissen), vielmehr durch unsre Erkenntnißformen bedingt sind! — Jedenfalls muß die Logik als Erkenntnißlehre bereits vollständig entwickelt und durchgeführt seyn, ehe sich entscheiden läßt, ob und inwiefern wir berechtigt seyen, anzunehmen, daß die metaphysischen Existenzformen den logischen Erkenntnißformen entsprechen, daß also die angeblichen Erkenntnißformen wirklich und in Wahrheit Erkenntnißformen sind.

Ueberweg's Kategorieenlehre schwebt daher in der Luft.

Denn er behauptet zwar, hat es aber nirgend dargethan, daß die logischen Erkenntnißformen den metaphysischen Existenzformen entsprechen, daß es also überhaupt logische und metaphysische Kategorieen giebt. Im Gegentheil, die logischen Kategorieen als Begriffe unsres Denkens entstehen nach ihm auf eine so völlig subjective Weise, daß ihre objective Geltung, ihre Uebereinstimmung mit den metaphysischen Existenzformen unmöglich behauptet werden kann. Nachdem er von dem Ursprung der „allgemeinen" Vorstellungen gehandelt und gezeigt hat, wie auf dieselbe Weise, durch Abstraction, aus den allgemeinen sich allgemeinere Vorstellungen ergeben, womit das logische Verhältniß der Ueber- und Unterordnung sich bilde, bemerkt er (§. 55): „Indem sich das Verhältniß der Unter- und Ueberordnung bei fortgesetzter Abstraction so lange unablässig wiederholt, bis ein einfacher Inhalt gefunden ist, so läßt sich die Gesammtheit aller Vorstellungen nach Verhältniß des Umfangs und Inhalts zu einer vollständig gegliederten Stufenfolge geordnet denken. Die Spitze oder die obere Gränze wird durch die allgemeinste Vorstellung: Etwas gebildet; zunächst unter derselben liegen die Kategorieen; die Basis oder untere Gränze wird durch die unbegränzte Zahl der Einzelvorstellungen gebildet" (S. 114). Die Kategorieen sind sonach die nächst-allgemeinsten Vorstellungen, die wir uns durch unablässig fortgesetztes Abstrahiren bilden. Aber dieß Abstrahiren ist ein völlig subjectives, ja insofern willkührliches Thun, als es von mir abhängt, ob ich es ausüben und wie weit ich es fortsetzen will, und als die damit entstehenden abstracten Vorstellungen gar keine Beziehung zur Natur der Dinge haben. Wie die so entstandenen Kategorieen allgemeine Erkenntnißformen seyn können, und mit welchem Rechte sich behaupten lasse, daß sie den metaphysischen Existenzformen der Dinge entsprechen, ist durchaus nicht abzusehen. Es kann ihnen mithin auch gar keine logische Bedeutung, weder für die formale noch für die erkenntnißtheoretische Logik zugeschrieben werden: sie sind im Grunde ein überflüssiges Außenwerk.

Die Kategorienlehre spielt daher auch nur eine untergeordnete Rolle in Ueberweg's Logik. Er deducirt sie nicht, noch stellt er sie in ihrer Reihenfolge zusammen. Er begnügt sich, zunächst die Aristotelischen Kategorieen und weiterhin auch die Kantischen in seinem Sinne zu adoptiren und gleichsam in seinen Nutzen zu verwenden, indem er zunächst erklärt: „Wie die Einzelvorstellung überhaupt der Einzelexistenz, so entsprechen die verschiedenen Arten derselben den verschiedenen Arten oder Formen der Einzelexistenz. Die Einzelexistenz wird nämlich zuerst an selbständigen Objecten erkannt. Sofern aber das Object einer Vorstellung ein Ganzes ausmacht, an welchem sich verschiedene Theile, Thätigkeiten, Attribute und Verhältnisse unterscheiden lassen, so dürfen auch in entsprechender Weise die verschiedenen Elemente einer solchen Vorstellung wiederum einzeln als Vorstellungen betrachtet werden." Und demgemäß behauptet er: „Die Formen der Einzelvorstellungen und des sprachlichen Ausdrucks derselben in ihrer Beziehung zu den entsprechenden Existenzformen (und metaphorisch die letzteren selbst) sind die Kategorien im Aristotelischen Sinne des Worts (§. 47). Zur Erläuterung fügt er hinzu: Aristoteles habe sich bei seiner Eintheilung der Vorstellungen nach ihren formalen Verschiedenheiten in seine zehn Klassen (Kategorien) von der Grundansicht leiten lassen, daß die Vorstellungen als die Elemente des Gedankens den Elementen der objectiven Wirklichkeit und also auch ihre Formverschiedenheiten den Formverschiedenheiten des Vorgestellten entsprechen müssen, und demgemäß bezeichne nach ihm jede Vorstellung entweder 1) eine Substanz oder 2) eine Quantität oder 3) eine Qualität, u. s. w. (S. 98). — Allein daß die verschiedenen „Arten" der Einzelvorstellung den verschiedenen „Arten oder Formen" der Einzelexistenz „entsprechen", und daß daher die Aristotelischen Kategorieen nicht bloße Vorstellungen (Art- oder Klassenvorstellungen der vorgestellten Prädicate der Dinge) sind, sondern ihnen Realität und Objectivität zukomme, hat Ueberweg nirgend erwiesen. Diese Behauptung widerspricht vielmehr der Art und Weise, wie nach ihm unsre

kategorischen Begriffe entstehen. Er läßt sich mithin eben auch nur von der „Grundansicht" leiten, der angeblich Aristoteles folgte, d. h. er behauptet rein dogmatistisch, daß die verschiedenen Arten der Einzelvorstellungen den verschiedenen Arten oder Formen der Einzelexistenz der Dinge entsprechen. Aber eine Ansicht, auch eine „Grundansich", ist und bleibt eine bloße Ansicht, eine subjective Meinung, der, wenn sie auch Aristoteles getheilt haben sollte, jeder wissenschaftliche Werth abgeht.

Aehnlich verfährt Ueberweg mit den Kantischen Kategorieen der Relation. Er macht zwar der Kantischen Eintheilung der Urtheile in kategorische, hypothetische und disjunctive den Vorwurf der Unvollständigkeit, und bezeichnet die Zurückführung der disjunctiven Urtheile auf „die reale Wechselwirkung" als einen Fehlgriff, aber er fügt hinzu: „Uebrigens lassen sich die Kantischen Kategorieen der Relation den Aristotelischen Kategorieen naturgemäß anreihen, indem diese auf die formalen Arten der Einzelexistenz gehen, jene aber auf die formalen Arten der Verhältnisse, die zwischen den verschiedenen Formen der Einzelexistenz (und den Gruppen gleichartiger Einzelexistenzen) bestehen, und in entsprechender Weise auch in der Anwendung auf das Logische die Aristotelischen Kategorieen die Vorstellungsformen bezeichnen, die Kantischen Kategorien der Relation aber die Urtheilsformen begründen" (S. 160). Nach seiner eigenen Ansicht ist das Urtheil selber, und nicht nur das Urtheil, sondern auch die Einzelvorstellung (Anschauung), der Begriff und der Schluß sind logische Kategorieen, indem sie eben die den Existenzfotmen (den metaphysischen Kategorieen) entsprechenden Erkenntnißformen sind (§. 8). Wie die Einzelvorstellung der objectiven Einzelexistenz, der Begriff dem Wesen und der Gattung, so „entspricht das Urtheil in seinen verschiedenen Formen als subjectives Abbild den verschiedenen objectiven Verhältnissen oder Relationen", — das „einfache" Urtheil z. B. entweder a) dem „realen Verhältniß der Subsistenz und Inhärenz" oder b) dem „realen Verhältniß der Thätigkeit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist" u. s. w. (§. 67. 68).

Allein diesen Behauptungen fehlt nicht nur die wissenschaftliche Begründung, weil der Nachweis, daß es „reale" Verhältnisse, z. B. das Verhältniß der Subsistenz und Inhärenz realiter giebt und daß die verschiedenen Formen des Urtheils subjective Abbilder derselben sind, sondern sie stimmen auch nicht mit der angeführten Entstehungsweise unsrer kategorischen Begriffe noch mit der an die Spitze gestellten Definition des Urtheils. Denn Ue. definirt: „Das Urtheil ist das Bewußtseyn über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, welche verschiedene, aber zu einander gehörige Formen haben, d. h. das Bewußtseyn, ob zwischen den entsprechenden objectiven Elementen die analoge Verbindung bestehe" (§. 67). Allein dieß „Bewußtseyn" hat Jeder, der ein Urtheil fällt, auch wenn sein Urtheil materialiter falsch ist, d. h. wenn seine „subjective Verbindung von Vorstellungen" keine objective Gültigkeit hat. Folgerichtig mußte Ue. von seinem Standpunkt aus das Urtheil beschränken auf diejenige Verbindung von Vorstellungen, der nicht bloß im „Bewußtseyn" des Urtheilenden, sondern an sich objective Gültigkeit zukommt. Aber dann würde es sehr wenig Urtheile in der Welt geben, und Ue. selbst hätte in seiner Logik eine Menge von Urtheilen gefällt, die keine Urtheile wären, weil ihre objective Gültigkeit (Wahrheit — Richtigkeit) keineswegs, wie gezeigt, wissenschaftlich feststeht. —

In George's Logik spielen die Kategorieen eine noch geringere Rolle. Er erklärt sich in der Einleitung gegen Trendelenburg's Ableitung derselben aus der Bewegung; aber er giebt keine andere Ableitung, noch sagt er uns bestimmt und ausdrücklich, was er darunter versteht. Nur aus gelegentlichen Aeußerungen erhellt, daß ihm die Kategorieen die allgemeinsten Prädicatvorstellungen sind. Denn an einer Stelle (S. 415) zählt er beispielsweise die Vorstellungen von Seyn und Werden, Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Verschiedenheit, Viel und Wenig, — also allgemein anerkannte kategorische Begriffe — als die „aller allgemeinsten Prädicatvorstellungen" auf, von

denen er behauptet, daß sie „am ersten sich entwickeln, von Anfang an am klarsten seyen und am frühsten auf die Sonderung und Bestimmung der Gegenstände angewandt werden". Und an einer andern Stelle (S. 463) bemerkt er: die wahre vollendete Methode „bestehe in einer fortschreitenden Deduction der Gegensätze aus den Prädicatbegriffen und der Prädicatbegriffe durch die Wechselwirkung und Verknüpfung der Gegensätze; dieß habe sie im Wesentlichen mit der dialektischen gemein, denn auch diese wechsle zwischen Entgegensetzung und Verknüpfung der Gegensätze und das ganze Hegelsche System gebe in der That nichts andres als eine Ableitung der Prädicate, die dem Seyn als dem einzigen wahren Subjecte zukommen". Aber er zeigt nirgend, wie wir zu diesen „allerallgemeinsten Prädicatvorstellungen" oder Prädicatbegriffen kommen, ja nicht einmal, wie wir zu unseren ersten, einfachen, concreten Prädicatvorstellungen gelangen. Denn er behauptet ohne Weiteres: „Dem in seinem substanziellen Fürsichseyn mit sich selbst identischen Subjecte gegenüber stehen seine mannichfaltigen Prädicate, durch welche das an ihm Werdende und Wechselnde vorgestellt wird. Es sind Zustände des Subjects, die wenigstens immer der Veränderlichkeit unterworfen gedacht werden können, und dieß ist den Prädicatvorstellungen so wesentlich, daß sie nie für sich bestehen können, sondern daß man sie stets nur einem andern Seyn beilegen kann und daß ihnen von vornherein der Charakter der Relativität aufgeprägt ist." Er bemerkt ganz richtig: „Es ist nichts an sich groß oder klein, hart oder weich, hell oder dunkel, sondern nur im Verhältniß zu einem Andern, welches einen höheren oder niederen Grad derselben Eigenschaft besitzt." Er bemerkt ebenso richtig, daß „die sinnlichen Eigenschaften, welche wir den Gegenständen beilegen, zunächst nur die wechselnden Empfindungen und damit die veränderlichen Zustände unsrer eignen Seele seyen, die wir nur deßhalb auf die Dinge außer uns beziehen, weil ihr Wechsel mit dem der erkanuten Gegenstände außer uns zeitlich zusammenfällt und wir dadurch veranlaßt werden sie auf jene zurückzuführen" (d. h. weil das

Causalitätsgesetz unbewußt unser Denken beherrscht). Er bemerkt endlich mit Recht, daß unsre Prädicatvorstellungen im Grunde vom Denken gebildet werden (und nicht in der bloßen Sinnesperception gegeben sind), indem „schon die Bestimmung darüber, ob etwas ein Gegenstand oder eine Eigenschaft sey, ganz allein von dem Denken abhänge; denn nur dieses kann vergleichen und das Dauernde von dem Wechselndem unterscheiden“ (S. 261). Aber er übersieht, daß das Denken, um „vergleichen“ und „unterscheiden“ zu können der Kategorieen bedarf. Denn wir können nur einmal nur vergleichen, wenn und indem wir die Objecte von einander unterscheiden, und wir können nur unterscheiden, wenn und indem wir die Objecte nach gewissen Gesichtspunkten auf einander beziehen: wir können nicht beliebig ein Ding von einer Eigenschaft, eine Größe von einer Qualität, sondern nur ein Ding von einem andern Dinge, eine Eigenschaft von einer andern Eigenschaft, eine Größe von einer andern Größe rc. unterscheiden. Wir können daher einen „Gegenstand“ nur als Gegenstand, als „ein für sich seyendes, substanzielles mit sich selbst identisches Subject“ (als ein Ding) fassen (vorstellen), wenn und indem wir die (zunächst in der Perception gegebenen) Objecte in Beziehung auf Ansich- und Fürsich-Seyn, auf Substantialität, Dingheit unterscheiden: nur dadurch kommt uns der (gegebene) Unterschied zwischen einem Gegenstande (Dinge) und einer bloßen Eigenschoft zum Bewußtseyn, — nur dadurch gewinnen wir unsre Prädicat- wie Subjectvorstellungen. Diese Gesichts- und Beziehungspunkte, nach denen wir unwillkürlich und zunächst ganz unbewußt die Objecte (das Seyende) unterscheiden, sind die logischen Kategorieen, die immanenten Normen, die unsre unterscheidende Thätigkeit zunächst unbewußt leiten, die sie später mit Bewußtseyn anwendet, und mit deren Hülfe allein unsre Subject- wie Prädicatvorstellungen zu Stande kommen. Dieß glaube ich, wie ich immer wieder behaupten muß, in meiner Logik erwiesen zu haben. Da nun George ausdrücklich anerkennt, daß „schon die Bestimmung darüber, ob Etwas ein Gegenstand

oder eine Eigenschaft sey", nur durch „Vergleichen und Unterscheiden" gewonnen werde und darum vom Denken abhänge, da also auch nach ihm unsre Subject- und Prädicatvorstellungen nur durch Unterscheiden und Vergleichen zu Stande kommen, und da er sogar den Kategorieen die obige Bedeutung und Geltung — implicite wenigstens — selber beimißt, wenn er in der angeführten Stelle (S. 415) bemerkt, daß jene allgemeinsten Prädicatvorstellungen „am frühesten auf die Sonderung und Bestimmung der Gegenstände (die nur durch Unterscheiden derselben möglich ist) angewandt werden", — so ist es ein auffallender Mangel seiner Logik, daß er auf diesen Cardinalpunkt jeder — formalen wie materialen — Logik nicht näher eingeht. Der Mangel ist um so auffallender, da er ausdrücklich erklärt, daß „in dem Problem der methodischen Ableitung aller Begriffe in ihrer Gleichheit und Verschiedenheit aus dem gemeinsamen Principe die ganze Erkenntniß gipfele" (S. 763), da er demgemäß von der Philosophie fordert, daß sie alle anderweitigen Principien auf „ein erstes und höchstes Princip zurückführe" und aus diesem Principe — das ihm wie Hegeln „der Begriff des reinen Seyns" ist — „alles Andre ableite", und da unter den abzuleitenden Begriffen auch nach seiner Erkenntnißtheorie jene allgemeinsten Prädicatbegriffe eine so bedeutende Rolle spielen. Dieser Mangel ist es m. E. vornehmlich, der es verschuldet, daß George's Logik, wie gezeigt, gerade in den specifisch-logischen Haupt- und Grundfragen an einer verhängnißvollen Unklarheit und Unsicherheit leidet. —

Was endlich Kuno Fischer's Logik betrifft, so geht sie im Grunde, wie die Hegelsche, gänzlich auf in der dialektischen Entwickelung der kategorischen Begriffe. Aber nach Hegel sind die Kategorieen die „Totalität der Bestimmungen und Gesetze, die das reine, allgemeine absolute Denken sich selber giebt"; das reine Denken in der Totalität (Einheit) dieser seiner ewigen Selbstbestimmtheiten als „die logische Idee" ist das Absolute, Gott selber „wie er in seinem ewigen Wesen vor der

Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist"; und da die logische Idee „sich selbst frei als Natur entläßt", durch eigne Thätigkeit „sich zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt und entfaltet", so sind die Kategorieen nicht bloß die reinen Denkbestimmungen, sondern auch „die reinen Wesenheiten der Dinge". Ganz anders faßt K. Fischer die Kategorieen. Nach ihm stehen sie in engster unmittelbare Beziehung zu unsrem menschlichen Denken und Erkennen. Denn unsre empirischen Begriffe „seyen Vereinigungen oder Zusammenfügungen von Merkmalen, also Synthesen", und haben mithin „eine synthetische Verknüpfung des Mannichfaltigen zu ihrer Voraussetzung, zu ihrer Bedingung". Diese Synthese „werde selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff seyn können, da diese erst durch sie zu Stande kommen". Sie sey vielmehr „ein reiner Begriff", und da es ohne solche reine Begriffe kein Urtheil, keine Vorstellung, keine Anschauung gebe", so seyen sie „der Natur nach die ersten Gedanken, die Grundbegriffe (Denknothwendigkeiten), ohne die nichts denkbar, nichts erkennbar sey". Sofern endlich „durch sie Alles gedacht werde, seyen sie die allgemeinsten und obersten Prädicate, die Kategorieen, und da „von ihnen alles Denkbare, mithin auch alles Seyende sofern es denkbar ist, abhänge", so seyen sie zugleich „die Grundbegriffe des (denkbaren) Seyns".

Ich habe gegen diese Deduction bereits im ersten Artikel eingewendet, daß F. nirgend dargethan hat, in welchem Sinne jene „Synthese" oder „synthetische Verknüpfung des Mannichfaltigen" — die als solche offenbar ein Denkact ist — ein „reiner Begriff" genannt werden könne; daß er weder nachgewiesen hat, inwiefern durch diese reinen Begriffe, auch wenn sie die Voraussetzung unserer empirischen Begriffe wären, auch unsre ersten einfachen Anschauungen bedingt seyen, noch daß und inwiefern sie, auch wenn durch sie Alles gedacht würde und ohne sie nichts denkbar und erkennbar wäre, „die allgemeinsten und obersten Prädicate" nicht nur bezeichnen, sondern selber seyen; noch endlich, mit welchem Rechte, auch wenn

von ihnen alles Denkbare und also auch die Denkbarkeit des Seyns abhinge, sie darum als „die Grundbegriffe des (denkbaren) Seyns“ selber bezeichnet werden können. In der That fehlt dieser Ansicht von der hohen durchgreifenden Bedeutung der Kategorieen für unser Denken und Vorstellen — die mit der meinigen im Wesentlichen übereinstimmt — die Hauptsache, der klare bündige Nachweis, daß und inwiefern sie als Begriffe die Voraussetzung und Bedingung unsrer empirischen Begriffe und nicht nur unsrer Begriffe, sondern auch unsrer Urtheile, Vorstellungen, Anschauungen wie überhaupt alles Denkbaren seyen. Dieser Nachweis läßt sich eben nur führen, wenn man auf die fundamentale, weil das Bewußtseyn selber bedingende Thätigkeit des Geistes, die Function des Unterscheidens, zurückgeht und aus ihrer Natur die Kategorieen deducirt. —

Jedenfalls widerspricht es Fischer's eigner Auffassung vom Wesen der Kategorieen, wenn er in der Einleitung zu seiner Logik diese Auffassung auf die Natur unsres Denkens und näher auf die Entstehungsart unsrer empirischen Begriffe zu stützen sucht, und doch nachher in seiner Logik selber die kategorischen Begriffe dialektisch von dem Begriffe des Seyns aus entwickelt. Gründen sich die Kategorieen überhaupt auf die Natur unsres Denkens, so war auch der Begriff des Seyns aus derselben Quelle herzuleiten. Fischer meint zu dieser Abweichung von seinem eignen Wege und Ausgangspunkte berechtigt zu seyn, auf Grund der nach seiner Ansicht unleugbaren Identität von Denken und Seyn. Aber selbst wenn er diese Identität des (menschlichen) Denkens mit dem (reellen) Seyn erwiesen hätte, — was, wie gezeigt, ihm ebenso wenig gelungen ist wie seinem Gewährsmann, Hegel, — so widerspricht es dennoch seiner eignen ursprünglichen Begriffsbestimmung der Kategorieen, daß er in der Entwicklung derselben vom Seyn, statt vom Denken ausgeht. Denn gemäß dieser Begriffsbestimmung gründen sich die Kategorieen nicht im Denken als Seyn, sondern im Denken als Denken, das, wenn auch mit dem Seyn identisch, doch

Abstractionen zu hypostasiren, d. h. eine Reihe höchst mannigfacher, aber verwandter Erscheinungen unter einen gemeinsamen Begriff zusammenzufassen, mit einem bestimmten Namen zu belegen, und diesen Begriff, diesen Namen nun infolge jenes logischen Processes für ein reales Wesen zu erklären. Es ist der alte Dogmatismus, den Kant abthun wollte, den er aber in seinen Nachwirkungen keineswegs vertilgt hat.

Die ältere Wolff-Baumgarten'sche Metaphysik bestand in einer solchen, logisch übrigens wohlgeordneten Reihe hypostasirter Abstractionen. Die vorherbart'sche Psychologie hat nach gleichem Verfahren ihre „Seelenvermögen" zu Stande gebracht. Ebenso wird das „reine Ich", diese psychologische Abstraction, noch bis zur Stunde mit Hartnäckigkeit zu einem Realwesen hypostasirt. Die Schelling-Oken'sche Naturphilosophie sprach von der „Natur", diesem unübersehbar zusammengesetzten Collectivbegriffe, wie von einem wirklich vorhandenen Einheitswesen, und schrieb diesem mythischen Producte ihrer Abstraction allerlei Eigenschaften und Wirkungen zu, die als rhetorische Umschreibungen des Thatbestandes sich zwar ertragen lassen, aber keine wirkliche Erklärung der im Thatbestande liegenden Probleme enthalten. Die „Natur", hieß es, sey die große Gebärerin, die Alles hervorbringe, aber auch wieder in sich zurückschlinge, die weise Künstlerin, die Weltseele, die noch unbewußte Vernunft, der Deus implicitus u. drgl. Durch wie übereilte Hypothesen andererseits der Begriff der „Materie", des „Stoffes" zu Stande gekommen ist, haben wir gesehen.

Diese warnenden Beispiele können nun auch die Vorfrage rechtfertigen: ob wir nicht einer gleichen Uebereilung uns schuldig machen, wenn wir die subjective Einheit des Bewußtseyns mit der objectiven Einheit der Seele sofort für identisch halten; d. h. wenn wir die reale Einheit des Seelenwesens auf eine ähnlich übereilte Hypothese gründen, wie sie bei dem Begriffe des „reinen Ich" unbestreitbar stattgefunden hat?

Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche dabei zu erwägen

sind, werden im Folgenden der Reihe nach zur Sprache kommen. Das allgemeine Verfahren kann aber nur darin bestehen, daß wir die gegebenen Zustände des Bewußtseyns untersuchen, um von da aus auf die Beschaffenheit seiner Ursache (oder möglicher Weise auch seiner Ursachen) zurückzuschließen.

15. Offenbar werden wir wohlthun, um genetisch und auf inductivem Wege in das Innere dieser vielverschlungenen Frage einzudringen, das Bewußtseyn nicht in seinen zusammengesetzten, schon vermittelten Leistungen (Vorstellen, Denken u. s. w.), sondern in seinen einfachsten und primitivsten Acten: in der Empfindung und im Sinnengefühl zum Ausgangspunkt zu nehmen. Hier können wir hoffen am Leichtesten und Sichersten die gesammten psychologischen und psychophysischen Bedingungen kennen zu lernen, welche bei der ersten Entstehung des Bewußtseyns zusammenwirken müssen, um auch nur den untersten und einfachsten Bewußtseynszustand zu erzeugen.

Dabei wird sich unzweifelhaft ergeben, welchen Antheil an dieser Genesis des Bewußtseyns das Mannigfaltige der äußern Erregungen habe, was dagegen der innern, einheitlich verarbeitenden Thätigkeit zufalle, welche letztere nur auf die Wirkung eines einheitlichen, aber mannigfach erregbaren, bewußtseynerzeugenden Realen zurückgeführt werden kann.

Hiermit wäre das erste Glied eines Beweises für die „Seele" gefunden, aber zugleich auch der erste Keimpunkt ihrer bewußtseynerzeugenden Wirkungen bezeichnet.

Anmerkung. Hier und zunächst im Folgenden unterscheiden wir noch nicht zwischen „Seele" und „Geist." Dies wird erst dann nöthig werden, wenn in der Entwicklung des Bewußtseyns psychische Thatsachen uns begegnen, welche nicht mehr aus dem bloß sinnlich angeregten Bewußtseyn sich erklären lassen, welche einen „transcendentalen" Ursprung verrathen, somit ein (irgendwie näher zu bestimmendes) neues Princip im Bewußtseyn ankündigen. Davon in einem spätern Artikel.

16. Wir sagen noch ein Wort über die Bedeutung und die

Tragweite jenes von uns einzuschlagenden Beweisverfahrens (§. 15.). Wenn sich nämlich bei dieser Untersuchung ergäbe, — und wir hoffen dies auf breitester Grundlage zu zeigen, — daß die mannigfachen Sinnenempfindungen (eines Rothen, Helltönenden, Bittern u. s. w.), ingleichen die ihnen anhaftenden Sinnengefühle (des Angenehmen und Unangenehmen), selbst nur die einzelnen und wechselnden Formen einer allgemeinen und bleibenden Selbstempfindung und eines einheitlichen Sichfühlens in jenem Wechsel sind; daß dies Eine und Bleibende als innerlich Bedingendes jenem wechselnden Inhalt von Empfindungen und Gefühlen vorausgehe und Beides allererst möglich mache: so ergiebt sich daraus, daß schon auf der untersten Stufe des Bewußtseyns dasselbe mit Nichten bloßes Product zusammengesetzter und zusammenfließender Erregungen seyn könne, sondern die Wirkung eines jene Erregungen erst in Bewußtseyn (Empfindung, Gefühl) umsetzenden, einheitlichen Kraftwesens, „Seele" genannt.

Was selbst am Minimum derselben (in der Empfindung und in der Unwillkürlichkeit des Gefühls) sich nicht verläugnen läßt, — die Existenz einer Selbstthätigkeit der „Seele" — wird sich bei den höhern, vom Gefühle der Freiheit begleiteten Bewußtseynsformen noch viel weniger in Abrede stellen lassen. Wir können daher auf diesem Wege den Beweis durch Induction in Aussicht stellen: daß alles Bewüßtseyn Product der Selbstthätigkeit einer „Seele" sey, welche darin unmittelbar nur ihrer eignen Zustände inne werde. Damit ergiebt sich der weitere Schluß von der Einheit des Bewußtseyns auf die Einheit und Beharrlichkeit einer darin sich anschauenden Seele mittelbar von selbst. Was weiter daraus für den Realbegriff der Seele folge, wird sich zeigen.

17. An der Sinnenempfindung ist ein Zwiefaches (die Psychophysik wird zeigen: sogar ein Dreifaches) zu unterscheiden: das äußerlich Erregende, und was dazutreten muß, um die Erregung in eine ihr entsprechende („specifische") Empfindung umzusetzen.

Das Erste nennen wir die „physikalischen Bedingungen," das Zweite, als das hier noch näher zu Untersuchende, werde vorläufig als das psychophysische und psychologische Moment bezeichnet.

A. Die physikalischen Bedingungen.

18. Der Naturwissenschaft verdanken wir den entscheidenden Nachweis, daß die eigene objective Beschaffenheit des äußerlich Erregenden (der physikalischen Bedingung) durchaus unvergleichbar sey mit dem durch sie veranlaßten Empfindungsinhalte.

Der Gesichtssinn beruht seinem objectiven Ursprunge nach auf Transversalschwingungen der „Atome" eines imponderablen elastischen Aethers; die Farben und Farbenunterschiede sind abhängig von der verschiedenen Schwingungsdauer, Schwingungsfrequenz, Wellenlänge derselben. Licht und Leuchten überhaupt ist subjectives Phänomen, Product des in Erregung versetzten Sehorgans, nichts objectiv Existirendes.

Der Gehörsinn, objectiv erregt durch Longitudinalschwingungen der Luft oder eines andern schall-leitenden Medium, erzeugt sich den musikalischen Schall, Ton, Klang aus periodisch in gleichen Zeitintervallen gleich oft wiederholten Schwingungen. Je langsamer die Aufeinanderfolge dieser, um so tiefer der gehörte Ton, je schneller dieselbe, desto höher der Ton. Die Tonintervallen und das Verhältniß musikalischer Harmonie und Disharmonie werden erst innerhalb des Gehörsinns durch Combination jener quantitativen Elemente producirt. Der objective Grund alles Hörbaren und Gehörten besteht sonach in etwas den Tonempfindungen und der Tonwelt völlig Fremdem, in rein quantitativen Bewegungsverhältnißen.

Geschmack- und Geruchsinn sind die ins Subjective umgesetzten Empfindungen „chemischer" nach ihrer innern Beschaffenheit übrigens unbekannt bleibender Qualitäten der „Atome." Der Hautsinn endlich, als Drucksinn und als Temperatursinn, bringt gleichfalls nur gewiße Molecularbewegungen der Körper oder ihrer „Atome" zu einer davon unvergleich-

bar verschiedenen Empfindug der Schwere oder der verschieden specificirten Druckempfindung (hart, weich, elastisch) oder aber der verschiedenen Temperatur.

19. Das Gesammtergebniß dieser Specialforschungen der Naturwissenschaft ist sonach:

Es findet keinerlei Aehnlichkeit oder Vergleichbarkeit statt zwischen dem Inhalt unserer Empfindungen und dem Objectiven in der Außenwelt. Was wir in der Empfindung für qualitative Unterschiede halten müssen; dort sind es bloß quantitative Verhältnisse, verschiedene Bewegungsformen und Bewegungsgeschwindigkeiten, die von den verschiedenen Sinnen in eigenthümliche, scharf gesonderte Sinnengebiete und, innerhalb eines jeden derselben, in ebenso specifisch gesonderte Empfindungsunterschiede (Farbe von Farbe, Ton von Ton u. s. w.) umgesetzt werden.

20. Aus gleichem Grunde muß auch das qualitativ verschiedene Reale, welches möglicherweise jenen quantitativen Bewegungsverhältnissen zu Grunde liegen mag, für unsre Sinnenperception, wie für unser sinnliches Vorstellen und Begreifen vollkommen unerkennbar und incommensurabel bleiben. Denn der gesammte Empfindungsinhalt existirt allein für die Seele und innerhalb ihres Empfindungslebens; er ist ganz unanwendbar für die Beschaffenheiten der objectiven Welt.

Wir können daher diese Beschaffenheiten nicht einmal durch Negation bestimmter Sinnenprädicate richtig bezeichnen. Wir können in objectiver Bedeutung nicht sagen: das Weltall sey dunkel; denn dunkel wie leuchtend findet nur für Gesichtsempfindung statt; noch es sei stumm oder lautlos; denn dies drückt nur im Bereiche der Tonempfindung überhaupt die Abwesenheit einer bestimmten aus. Mit einem Worte: das äußere Universum ist weder dunkel noch hell zu nennen; es besitzt nicht Farbe noch Ton, bietet an sich keine Schmeck- oder Riechstoffe, keine Körpermassen mit Undurchdringlichkeit, Härte oder Weichheit, Wärme oder Kälte. Alle diese Prädicate sind die bloßen Empfindungs-

phänomene beseelter Wesen, Erzeugnisse ihrer Organisation, ohne alle Bedeutung für das Ansich der Außenwelt.

21. Es leuchtet ein, daß durch dies naturwissenschaftliche Ergebniß ein Dualismus von weit radicalerer Bedeutung gegründet wird, als wie ihn die Speculation jemals zu behaupten gedachte. Diese wollte nur den Gegensatz von „Denken" und „Ausdehnung," von „Geist" und „Natur" beachtet sehen, ohne ihn bis zur wechselseitigen Unvergleichbarkeit beider und ihrer absoluten Verschlossenheit gegen einander zu steigern.

Nach jenem Ergebniß scheidet eine tiefe und wie es zunächst scheinen muß, ewig unüberschreitbare Kluft die Seele von der unbeseelten Welt, und es ist einer Skepsis über das Wesen der objectiven Dinge damit Raum gegeben, gegen welche der ältere Skepticismus nur sehr unscheinbare Dimensionen annimmt. Denn nach der Consequenz dieser naturwissenschaftlichen Ansicht muß es sogar unentschieden bleiben: ob das, was die Sinne als ein qualitativ Verschiedenes uns ankündigen, realer Weise in der That ein solches sey und nicht bloß auf quantitativen Unterschieden der Bewegungsgeschwindigkeit beruhe. Die Physik lehrt nur, daß gewissen Sinnenempfindungen (der Wärme- der Ton- und Lichtempfindung) eine schwingende Bewegung elastischer Medien von höchst verschiedener Geschwindigkeit zu Grunde liege. Die Natur der ursprünglichen und letzten Gründe von dem Allen bleibt jedoch nach eignem Geständniß ihr unbekannt, und so ist die Möglichkeit jener Deutung unabläugbar, durch welche die Erscheinung der reichgegliederten, harmonisch abgestuften Welt plötzlich herabgesetzt würde in das interesselose Einerlei eines bloß quantitativen Wechsels „an sich gleichartiger," aber mit verschiedener Geschwindigkeit sich schwingender „Atome". Alles Qualitative der sinnlich erscheinenden Natur wäre nach seiner wahren Beschaffenheit das bloße Product quantitativ verschiedener, mathematisch berechenbarer Wirkungen, und an sich oder in letzter Instanz gäbe es gar kein qualitativ verschiedenes, kein mannigfaltiges Reale. Die Naturwissenschaft hätte auf diese Weise, bliebe es dabei, allen „Illusionen" einer teleologischen

Weltbetrachtung gründlich ein Ende gemacht. Denn die letzten Gründe der Dinge wären so einfach geworden, daß es nicht mehr der Mühe verlohnte, sich mit ihrer Erforschung zu beschäftigen!

22. Es ist ungemein merkwürdig, daß man die vernichtende Wirkung jenes Ergebnisses der Physik auf die übrige Naturforschung und zugleich auf die gesammte Weltauffassung noch niemals, soviel wir wissen, mit voller Härte und Entschiedenheit sich ausgesprochen hat. Aber es ist nicht unerklärlich: denn die eigentliche Tragweite jenes Resultates sich klar machen, heißt zugleich es ablehnen und verwerflich finden, sofern es als letzte, definitive Wahrheit gelten sollte. So sehr widerstreitet es unserer unablässig bestätigten und niemals getäuschten Erfahrung, daß Sinnenempfindung und Sinnengefühl in einer fest gesicherten, wenn auch nicht genau erkannten Proportionalität zur Außenwelt stehen, so sehr widerspricht es dem tiefen Instinkte der Wahrheit, der an eine gesetzmäßige zugleich teleologisch geordnete Uebereinstimmung des Geistigen und Natürlichen unwillkürlich zu glauben gedrungen ist.

Dennoch ist ausdrücklich daran zu erinnern, daß um deßwillen die Naturwissenschaft von dem, was sie behauptet und was sie auf dem Wege exacter Methode und mathematischer Berechnung gefunden, nichts zurückzunehmen habe. Als mathematisch und physikalisch gefundene Wahrheit steht es fest. Sein Resultat wird nur zu erweitern, als untergeordnetes Element in einen umfassendern Zusammenhang zu bringen seyn, wenn die Folgerungen daraus eine Berichtigung erfahren sollen. Dies kann von hier aus nur auf psychophysischem Wege versucht werden, und dies wäre zugleich für die gesammte höhere Weltauffassung von den entscheidensten Folgen.*)

*) Einen Versuch dieser Art hat die „Psychologie" gemacht, den ersten, so viel wir wissen (Psychologie, 1864, zweites Buch, III. Kapitel: „die physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung," §) 133—144.). Was wir in Folgendem entwickeln, ist daher nur die in einigen Theilen erweiterte Ausführung des dort schon Gesagten.

Wir knüpfen zu diesem Behufe an die §. 17. gegebene Unterscheidung zwischen den physikalischen und psychophysischen Bedingungen der Sinnenempfindung wieder an.

B. Die psychophysischen Bedingungen der Sinnenempfindung.

23. Es hat sich ergeben: Der Inhalt der Sinnenempfindungen, wie auch sein objectiv Veranlassendes an sich beschaffen seyn möge, existirt nur für das empfindende Bewußtseyn und innerhalb desselben; denn er ist das Product der Selbstthätigkeit seiner Organe, welche, jedes in seiner Art, die von Außen kommenden specifischen Erregungen in einen eigenthümlichen Empfindungsausdruck umsetzt.

Hiermit wird einerseits der von uns gesuchte Beweis von der Existenz einer „Seele" um eine unwiderstehlich überzeugende Instanz verstärkt, indem in der Sinnenempfindung ein selbständig gegenwirkendes, bewußtseynerzeugendes Reale entdeckt ist, welches sogar mit mächtigster Energie eine ganze reichgegliederte „Sinnenwelt" vor sich aufgehen läßt. Da ferner die Physiologie selbst behauptet, die bewußte Empfindung aus physiologischen Bedingungen nicht erklären zu können, dieser Vorgang vielmehr das Product einer psychischen Thätigkeit (in einer „Seele") seyn müsse: so ist auch physiologisch der Satz bewiesen: daß die Seele und nur die Seele Bewußtseynsquelle sey.

Von der andern Seite aber scheint nach jenem Ergebniß ein tiefer Zwiespalt zu bestehen zwischen der Seele und dem objectiv Realen, welches von ihr als Außenwelt empfunden wird. Der strengste Spiritualismus scheint Recht zu behalten, welcher zwischen „Geist" und „Natur," „Seele" und „Leib" nichts Gemeinsames gelten lassen will. So weit im Bisherigen.

24. Hier ist nun bemerkenswerth, daß mit dem Empfindungsinhalte ein doppeltes Element sich unauflöslich verbunden zeigt, welches mehr als ein blos Empfundenes ist. Indem es nämlich alles einzelne Empfinden und jeden besondern Empfindungsinhalt als Gemeinsames in sich befaßt, kann es

selbst nicht durch Empfindung im Bewußtseyn entstanden seyn. Welches ist dieses Doppelelement?

Jedem äußerlich Empfundenen muß, unauflöslich verbunden mit seinem Empfindungsinhalte, innerhalb einer allgemeinen Ordnung des Nebeneinander, ein bestimmtes Wo beigelegt werden; jedem innerlich Empfundenen, innerhalb einer ebenso allgemeinen Ordnung des Nacheinander, ein bestimmtes Wann; und da auch das äußerlich Empfundene nur dadurch in die Reihe des Bewußtgewordenen eintreten kann, daß es irgendwann empfunden wird, d. h. daß es vom Bewußtseyn in die allgemeine Ordnung des Nacheinander aufgenommen ist; so können wir ganz allgemein sagen: Ordnung des Nebeneinander (Raum) ist Bewußtseynsform des äußern, Ordnung des Nacheinander (Zeit), Bewußtseynsform des äußerlich und innerlich Empfundenen.

Raum und Zeit sind daher nicht Gegenstände des Empfindens (können selber nicht empfunden werden), sondern sind Bedingungen aller Empfindung, welche das Bewußtseyn zum Empfindungsinhalte hinzubringt und in die es ihn selbstthätig einordnet.*)

25. Sind nun „Raum und Zeit" als nothwendig Bedingendes allem Empfindungsinhalte vorauszusetzen, ist zugleich jedoch die Empfindung das Früheste und Unmittelbarste, zugleich das Weckende für alles Bewußtseyn: so muß mit desto größerem Nachdruck die Frage sich erheben: wie ihr eigner Ursprung im Bewußtseyn zu erklären sey? Da doch kein bewußter Zustand dem Empfinden vorausgeht, in dem sie ihre Entstehung haben könnten.

Der eine Theil der Antwort ergiebt sich von selbst: Die Vorstellungen von Raum und Zeit können nicht früher, nicht

*) Für Wen diese, übrigens wesentlich erschöpfende Begründung Schwierigkeit des Verständnisses darbieten oder der Erläuterung bedürfen sollte, den verweisen wir an den ersten Urheber derselben, an Kant („Kritik der reinen Vernunft: Transscendentale Ästhetik") oder der Kürze wegen an unsre „Psychologie" (Buch II. Capitel IV: „Die Lehre von Raum und Zeit.")

später, sondern nur zugleich und in unauflöslicher Verbindung mit dem Empfinden im Bewußtseyn entstehen; nicht jedoch aus den objectiven Erregungen, welche Grund der Empfindung sind; denn sonst wären jene Vorstellungen von Raum und Zeit selbst nur Empfindung, was sich als unstatthaft erwiesen hat.

26. In Folge davon kann nun auch der zweite Theil der Antwort nicht zweifelhaft seyn: jene Vorstellungen können ihren Ursprung nur im Geiste haben. Er selbst bringt sie zum Bewußtseyn des Empfindungsinhaltes ursprünglich hinzu.

Dieser Satz läßt jedoch eine doppelte, in ihren weitern Consequenzen grundverschiedene Deutung übrig. Die erste, mit strenger Folgerichtigkeit von Kant verfolgte führt zu einem idealistischen Ergebniß: Raum und Zeit sind bloß subjective Formen unsers anschauenden Bewußtseyns.

Die andere, von uns vertretene und wie wir glauben, mit gleicher Consequenz durchgeführte Auffassung dringt hier um einen Schritt tiefer ein: sie findet den Ursprung der Raum- und Zeitanschauung gleichfalls im Geiste, aber im objectiven Wesen desselben und sie hat den Beweis dafür aus der Entstehungsgeschichte beider Anschauungen im Bewußtseyn selbst geführt. Sie begründet damit einen Realismus gerade von dem Punkte aus, welcher sonst als die festeste Stütze subjectiv idealistischer Ansichten galt.

Es kann dieses Orts nicht seyn, die Controverse über diese vielentscheidende Frage hier von Neuem dem Leser vorzuführen. Er findet alles darauf Bezügliche in dem angeführten Abschnitte unserer „Psychologie.“ Hier kommt es nur darauf an zu betonen, daß jene beiden Ansichten, die idealistische wie die realistische, in der Hauptsache, welche für jetzt in's Gewicht fällt, völlig einverstanden sind: durchaus antisensualistisch die Selbstständigkeit und Eigenmacht des Geistes und seines Bewußtseyns in Bezug auf Raum und Zeit über allen Zweifel zu erheben.

27. Dagegen ist es für die gegenwärtige Untersuchung von größter Bedeutung, gewiße nach realistischer Seite hin fallende Folgerungen bestimmter ins Auge zu fassen, welche aus unsrer Gesammtanschauung sich ergeben.

Die „Zeitanschauung“ (so zeigen wir a. a. O. §. 154) entsteht für die Seele aus dem vom Bewußtseyn ihrer selbst unabtrennlichen eignen „Dauergefühle.“ Die Seele ist objectiver Weise ein Dauerndes, so gewiß sie im Wechsel eigner Zustände als dieselbige sich behauptet. Wie solches Beharren im Wechsel die Grundeigenschaft ihres realen Seyns, so muß eben deßhalb auch in ihrem Bewußtseyn von sich selbst das (dumpfere oder hellere, unentwickeltere oder entwickeltere) Gefühl dieser Dauer im Wechsel das erste und ursprüngliche all ihr sonstiges Bewußtseyn begleitende seyn.

Dies eigne „Dauergefühl“ bildet nun, wie dort weiter gezeigt wird, den psychologischen Ursprung der eigentlichen „Zeitanschauung“ welche eben damit schlechthin „apriori“ allem sonstigen Empfinden und Bewußtseyn unsrer selbst und des Andern (zwar nicht zeitlich, wohl aber bedingend) vorangehen muß.

Aus dieser objectiven Quelle der Zeitanschauung erklärt sich vollständig und allein genügend ihre absolute Unabstrahirbarkeit für unser Bewußtseyn. Wir können die Zeit alles besondern Inhalts entleert denken, ohne daß sie selbst uns dadurch entschwände; wir vermögen von jeder einzelnen Zeitanschauung zu abstrahiren, von ihr selbst aber nicht, so wenig wie von unsrem Bewußtseyn, weil beide eben schlechthin unabtrennlich in unserm objectiven Dauergefühl verknüpft sind. Was Kant in seinem Beweise von der „Apriorität“ der Zeitanschauung nur auf dem Wege empirischer Induction erhärtete, aber nicht erklärte, das hat hier seine Erklärung, den Beweis seiner innern Nothwendigkeit gefunden.

28. Schon im Allgemeinen leuchtet ein, daß in Betreff der „Raumanschauung“ die Sache ganz analog sich verhalten müsse.

Wir werden gleichfalls im objectiven Wesen der Seele den Grund ihres Raumbewußtseyns zu suchen haben. Doch findet dabei, wenigstens dem ersten Anschein nach, ein sehr verschiedenes Verhältniß statt.

„Bewußtseyn" nämlich, jener im Innern der Seele vorgehende Act des Gewahrwerdens ihrer wechselnden Empfindungs- und Vorstellungszustände, scheint zunächst nicht die geringste Beziehung zum Raume und zu den Raumbestimmungen zu haben, wie dies von der Zeit allerdings gilt. Die Zustände des Bewußtseyns unterscheiden sich nach ihrer Dauer, nach ihrer mehr oder mindern Intensität (Stärke und Lebhaftigkeit); während der Begriff einer Ausbreitung, eines räumlichen Nebeneinander, räumlicher Größe u. s. w. für Bewußtseynszustände, als solche, völlig sinnlos und unanwendbar bleibt.

Woher nun dennoch die Nothwendigkeit für das Bewußtseyn den Empfindungsinhalt der Sinne nicht bloß nach seiner sinnlichen Qualität und Intensität zu unterscheiden, sondern zugleich auch in einer festen, gegebenen Raumordnung vor sich ausbreiten zu müssen?

Wie erklärt sich ferner der höchst merkwürdige Umstand: daß die Raumanschauung ebenso ein völlig Unabstrahirbares für das Bewußtseyn ist, wie die der Zeit? Auch den Raum können wir entleert denken von jeglicher Erfüllung; auch seine Vorstellung entschwindet uns im Zustande der Bewußtlosigkeit. Aber das erste Erwachen in's Bewußtseyn ruft uns in völlig gleicher Weise, wie bei der Zeit, das Bild einer ruhenden Ausbreitung hervor, einer Ausdehnung, innerhalb welcher wir selbst uns zu befinden, einen „Ort" in derselben einzunehmen wir unwillkührlich und unwiderstehlich gewiß sind. (Und denkwürdigerweise erstreckt sich diese Unabstrahirbarkeit der Raumvorstellung bis in unsre Träume hinein. Auch hier ist sie es, in die wir unwillkührlich und unverlierbar unsre Traum-

bilder ausbreiten, und selbst den Träumen der Blinden und Blindgeborenen fehlt sie bekanntlich nicht durchaus.)

Demzufolge werden wir genöthigt seyn, jenem ursprünglichen „Dauergefühle," aus welchem die „Zeitanschauung" sich entwickelte, ein analoges, ebenso ursprüngliches und vom Bewußtseyn unserer Existenz ebenso unabtrennliches „Ausdehnungs-(Körper-) Gefühl" an die Seite zu stellen.

Endlich die Hauptfrage: wie vermag in der Seele, so wie sie gewöhnlich gedacht wird, als ein schlechthin einfaches, unräumliches, bloß intensiver (Bewußtseyns-) Veränderungen fähiges Wesen, überhaupt die Vorstellung eines (unter dieser Voraussetzung) durchaus ihm Entgegengesetzten, ihm völlig Unfasslichen, eines Raumes zu entstehen, so gewiß im Wesen und in der Thätigkeit des Bewußtseyns als solchem nicht die geringste Veranlassung oder Möglichkeit liegt, etwas Dergleichen aus sich hervorzubringen oder aus sich selbst auch nur begreiflich zu finden? Noch mehr: wie kann in ihr in Bezug auf sie selbst jenes ursprüngliche „Ausdehnungsgefühl" zu Stande kommen?

Diese Fragen, so nahe sie liegen und so dringend ihre Beantwortung gewesen wäre, sind dennoch, wenigstens in dieser scharfausgeprägten Weise, bis jetzt noch nicht aufgeworfen worden. Dennoch sind sie für die Psychologie allentscheidend, sogar leicht und sicher lösbar; denn in der richtigen Fragestellung liegt schon die rechte Antwort eingeschlossen.

29. Diese Antwort hat nun (wir glauben zum ersten Male) die „Psychologie" gegeben (§. 155. flg.). Es geschieht kürzlich in folgender Weise:

„Bewußtseyn" nach seiner einfachsten Grundbestimmung ist der Selbsterleuchtungsact, mit dem ein Reales (welches wir eben um dieser Fähigkeit willen „Seele" nennen oder „Geist") seine eigenen bleibenden oder wechselnden Zustände ergreift und sie zu einem für dasselbe Existirenden erhebt (§. 68. flg.).

Daraus folgt: Das unmittelbare und directe Object des Bewußtseyns der Seele ist immerdar und in alle Ewigkeit

nur sie selbst. Alles Andere kann nur mittelbares und indirectes Object ihres Bewußtseyns werden dadurch, indem es mit ihr in reale Beziehung (Wechselwirkung) tritt, in ihr selbst eine gewisse Umstimmung hervorruft, welche Umstimmung nun (nicht die umstimmende Veranlassung) durch den Selbsterleuchtungsact der Seele für sie zum Bewußtseyn erhoben wird. Alles Erkennen eines Andern ist und bleibt ein vermitteltes, indirectes; es wird gleichsam nur durch die Hülle unsres eignen Wesens hindurch gesehen. Dem auf Sich gerichteten Augpunkt dagegen kann man nie sich entziehen, niemals ihn durchbrechen oder über ihn sich erheben. Die weit reichenden Folgerungen aus diesem Allen für die Psychologie, weiter sodann für den nie überschreitbaren Standpunkt menschlicher Speculation und Forschung überhaupt, lassen wir für die gegenwärtige Untersuchung zur Seite liegen.

30. Dagegen verdient folgender Punkt die entschiedenste Beachtung.

Indem die Seele unmittelbar nur die eignen realen Zustände und Beschaffenheiten Sich erleuchtet, ist hiermit die Einheit des Subjectiven und Objectiven im Principe aufs festeste gesichert („Psychologie" §. 81.). Denn in dieser unmittelbaren Selbsterfassung der Seele decken sich durchaus und durchdringen sich vollständig ihr „Realzustand" und das Bewußtseyn desselben. Die Seele weiß und erkennt unmittelbar, was sie ist. Sie durchdringt hüllenlos ihr eignes Wesen ohne Täuschung. Sie selbst daher ist jene Einheit des Subjectiven und Objectiven, indem sie als reales Wesen den objectiven, als ihrer bewußt werdend den subjectiven Factor dieser Einheit bildet. Auch kann von keiner andern Einheit des Subjectiven und Objectiven in vollem Sinne die Rede seyn, als von dieser.

Dieser Grundsatz von dem unmittelbaren Einsseyn des Subjects und Objects im Bewußtseyn der Seele von sich selbst gilt nun auch für die hier angeregte Frage: wie das Bild eines Räumlichen überhaupt, ja wie im Besondern das eigne ursprüng-

liche „Ausdehnungsgefühl“ in jenem Bewußtseyn entstehen könne?

31. Die unausweichliche Consequenz des Bisherigen nöthigt, allen spiritualistischen Voraussetzungen zum Trotz, zu der einzig hier übrig bleibenden Folgerung: daß allein im objectiven Wesen der Seele der Grund ihres Raumbewußseyns zu suchen sey. Nur darum sind wir ursprünglich und durchaus unabstrahirbar mit jenem von unsrem Selbstgefühl unabtrennlichen Ausdehnungsgefühle behaftet, weil im unmittelbaren Objecte unsers Bewußtseyns, im Realwesen der Seele, dazu die nothwendige Veranlassung liegt, d. h. weil die Seele realiter und nach ihrer objectiven Beschaffenheit, gleich allem andern Realen, ein sich als räumlich setzendes (sich verleiblichendes), oder nach dem hier besonders zutreffenden Ausdrucke: ein „psychophysisches“ Wesen ist.

So ist auf dem durch sich selbst gewissen und darum unwiderstehlichen Zeugniß unsers unmittelbarsten Bewußtseyns der Satz gegründet, welcher der Ausgangspunkt eines neuen, von hier aus weiter auszubildenden Realismus wird: die Seele ist ein Raumwesen, weil sie ursprünglich und unvermittelt also sich anschauen muß, weil ein unvertilgliches und unabstrahirbares „Ausdehnungsgefühl“ (unabtrennbar von dem gleichfalls ursprünglichen „Dauergefühle“) unser unmittelbarstes Selbstgefühl begleitet.

32. Auf dieser Grundlage hat nun die „Psychologie“ einige weitere Ergebnisse entwickelt, deren wir hier indeß nur kurz gedenken, weil sie für die gegenwärtige Untersuchung von bloß beiläufigem Interesse sind. Nicht unwichtig sind sie dagegen, um über die Consequenzen unserer Gesammtansicht einen Ueberblick zu gestatten.

a. Es ist irrthümlich, wenigstens ungenau im Ausdruck, Raum und Zeit zu bezeichnen als „apriorische Grundformen, in welche das Reale eintritt,“ sey es, daß sie in subjectivem (Kantischem) Sinne gedacht werden als subjectiv nothwendige

Auffassungs- (Anschauungs-) Formen unsers Bewußtseyns für das an sich zeit- und raumlose Reale, sey es, daß sie gefaßt werden, als objective Existenzialformen, in denen das Reale sich befindet, wie in einem allumfassenden, „an sich leeren Gefäße“ oder in einem unendlichen Oceane, für welchen jenes die reale Erfüllung bildet, gleichwie der „an sich leere“ Raum von „Körpern“ erfüllt wird (was in der Lehre der Atomiker vom leeren, theilbaren Raume und den ihn ausfüllenden untheilbaren Körperchen seinen bekanntesten und fast allgemein angenommenen Ausdruck gefunden hat).

Beide sind vielmehr überhaupt nichts für sich Bestehendes, weder in subjectiver, noch in objectiver Bedeutung; sie sind lediglich die begleitende Eigenschaft, oder noch schärfer: die erscheinende Wirkung alles Realen, als solchen, so gewiß es ein sich behauptendes (Kraft-) Wesen ist. Denn nicht bloß als Beharrendes im Wechsel (Zeitdurchdauerndes), sondern eben damit auch als beharrend Wirkendes gegen Anderes (eine Wirkungssphäre Behauptendes, „Sichausdehnendes“), wie fremder Gegenwirkung Sichpreisgebendes (gegen Anderes „Sichabgränzendes“ innerhalb einer allgemeinen Ausdehnungssphäre), muß jedes reale Wesen, also auch die Seele (der Geist) gedacht werden.

Was jene „allgemeine Ausdehnungssphäre“ übrigens an sich selbst bedeute, und auf welchen Realgrund ihrer selbst sie uns hinleiten müsse, darüber verweisen wir der Kürze halber auf die „Einleitung in die Psychologie“ §. 37. 38.

b. Der „Raum“, d. h. das Sichalsräumlichsetzen des Realen, ist demzufolge auch die gemeinsame Bedingung aller Wechselwirkung zwischen den realen Wesen, mithin auch von derjenigen Wechselwirkung zwischen der Seele und dem objectiv Realen, welches in jener als Empfindung zum Bewußtseyn kommt. Jede äußere Empfindung ist daher nothwendig zugleich nur eine nähere Bestimmuug jenes ursprünglichen, von unsrem unmittelbaren Selbstgefühle unabtrennlichen Ausdehnungsgefühles. „Nur weil wir ursprünglich mit einem

Raumbilde unsrer selbst behaftet sind, müssen und können wir auch das übrige Reale als Räumliches auffassen. Was wir äußere Körper nennen, ist ursprünglich nichts Anderes als eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungen, welche mit dem Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes in unmittelbare Beziehung treten, somit zunächst an ihm localisirt werden müssen, dann infolge weiterer Entwicklung des Bewußtseyns auch außer ihm, in dem von dort aus allmählich sich ausdehnenden Bilde einer Raumumgebung, innerhalb welcher auch der eigne Leib nunmehr einer örtlichen Stelle eingeordnet wird." („Psychologie" S. 341.)

Wie von dieser Grundprämisse aus auf verständliche und einfache Weise Probleme sich lösen, welche bisher als die schwierigsten und verwickeltsten galten: von der Localisation (den „Localzeichen") der äußern Empfindungen, von der Entstehung des Begriffs einer Unendlichkeit der Ausdehnung, von der Möglichkeit einer Geometrie, als rein apriorischer, zugleich das ganze Realuniversum allgültig beherrschender Wissenschaft, weil die geometrischen Raumgesetze nicht bloß (nach der subjectivistischen Deutung Kants) die apriori nothwendigen Bedingungen unserer Auffassung der Aussendinge sind, sondern zugleich die alle Realwesen durchwaltenden Gesetze ihrer objectiven Selbstgestaltung und ihrer objectiven Raumverhältnisse ausmachen, welche Gesetze indeß um nichts weniger dem Bewußtseyn und Denken des Geistes zugänglich und apriori erkennbar seyn müssen, weil sie zugleich im Realwesen desselben mit ursprünglicher Nothwendigkeit wirksam sind: — über dies Alles hat die „Psychologie" weitere Rechenschaft abgelegt und sie erwartet noch immer eine eingehende Prüfung dieser Gedanken, als indirecter Bestätigung ihres Grundprincips.

c. Wichtiger für die gegenwärtige Untersuchung ist Folgendes:

Die bisherigen philosophischen Begriffe vom Raume haben im Wesentlichen sich in die doppelte Auffassung getheilt: entweder realistisch ihn die allgemeine Existentialform oder objective Ordnung zu nennen, in welcher die Sinnendinge, wie

in einem selbstständig sie Umgebenden, sich befinden; oder idealistisch ihn für die nothwendige Anschauungsform unsers Bewußtseyns zu erklären, deren Bestimmungen übrigens schlechthin unanwendbar seyen auf das Reale und seine eignen Verhältnisse. Beide Auffassungen stimmen insofern mit einander überein, daß sie den Raum als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes gelten lassen, sey es in realistischem, sey es in idealistischem Sinne. Man darf daher behaupten, daß eben hierin, in dieser gemeinsamen Grundauffassung, der Gesammtausdruck der bisherigen Philosopheme über den Raum enthalten sey; zugleich aber dürfte sich ergeben, daß alle Schwierigkeiten, mit denen jene Untersuchungen zu kämpfen hatten, ihren gemeinschaftlichen Grund in der Voraussetzung finden, daß der Raum etwas Ansichbestehendes sey.

Unsere Auffassung tritt jenen beiden gleichmäßig entgegen, indem sie zeigt: der Raum habe weder reale noch ideale Selbständigkeit; er sey lediglich Eigenschaft, Effect oder Wirkung eines Andern, der Realwesen und ihrer Wechselwirkung unter einander. Zugleich aber wird damit das bleibend Wahre, das in den beiden entgegengesetzten Auffassungen mitenthalten ist, bestätigt und gerettet; ja erst in seiner vollständigen und folgenreichen Wahrheit aufgezeigt. Wir legen dies kürzlich dar.

Die Raumanschauung, als „Ausdehnungsgefühl," ist für das Bewußtseyn das Allerursprünglichste, das schlechthin Unabstrahirbare, aufs Engste und Unauflöslichste verbunden mit dem ursprünglichen Gefühle unsers Selbst und nur die objective Kehrseite des letztern, der erste Effect und Bewußtseynsausdruck der sich behauptenden, auswirkenden („ausspannenden") Realität des Seelenwesens. In diesem Sinne und nur aus diesem Grunde ist der Satz von gemeingültiger Wahrheit: daß die Seele nur „sich corporisirend", als ein Raumwirkungen Uebendes, wirklich und vorhanden sey. Der realistische Begriff derselben ist für immer festgestellt.

Für die Sinnenwelt andererseits ist der Raum das Allumfassende und schlechthin Gemeinsame, aber zugleich das Un-

oder Vorsinnliche im Sinnlichen; damit das unmittelbarste Bild und Zeichen der realen Unendlichkeit in welcher Alles, auch die Seelen als Realwesen, umfaßt sind.

In diesem als gegenwärtig sich aufdrängenden Unendlichen des Raumes liegt nun auch der Grund des Geheimnißvollen, Ahnungsreichen, mit dem schon die Anschauung unbegränzter Weite, vollends der Begriff räumlicher Unendlichkeit uns erfüllt, wenn diese auch nur im Bilde des astronomischen Himmels uns vor Augen tritt. Einerseits ist der Raum das Evidenteste, Sicherste, dem wir in unserer eignen Existenz niemals entrinnen zu können uns bewußt sind. Andererseits regt er unablässig die tiefere Forschung an, das Räthsel zu enthüllen, was denn seine Unendlichkeit eigentlich sey?

Und dieser Forschung kann sich sofort das höher Bedeutsame nicht verbergen: im Raume ist nicht bloß ein Unendliches uns gegeben, sondern zugleich stellt er eine absolute Einheit und ununterbrochene Stetigkeit dar, welche jenes in ihm umfaßte Unendliche durchdringt und zu einem geschlossenen Ganzen, zur Totalität vereinigt.

So muß er begriffen werden als die Wirkung eines unendlichen Realwesens, welches zugleich dennoch alldurchdringende Einheit ist. Und von hier aus beginnt die (an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgende) „metaphysische" Forschung, um mit dem dadurch angeregten Probleme sich zu versuchen: in welcher Wirklichkeitsform allein ein unendliches Wesen zugleich als absolute Einheit gedacht werden könne. (Des Verfassers „Ontologie" (1836) hat diese Frage an alle Wirklichkeitsformen („Kategorieen") gehalten und in einer dialektischen Steigerung derselben den Nachweis gegeben, daß nur in der höchsten Wirklichkeitsform, der des Geistes als des selbstbewußten Subject-Objects dies Problem entgültig gelöst sey. Erst im persönlichen, selbstbewußten Geiste Gottes wird verständlich, wie die (Welt-)Unendlichkeit, so wie sie gegeben, zugleich Einheit, Totalität seyn kann. Der Raum ist die unmittelbarste, unabläugbarste Form einer Unendlichkeit, die

doch zugleich sich als Einheit, Totalität darbietet; und so könnte man sagen, daß er das erste Glied, die dringendste Veranlassung für das „metaphysische" Denken sey, freilich durch eine lange Reihe von Zwischenbegriffen vermittelt, zu einem „Beweise für das Daseyn Gottes" aufzusteigen.

33. Diese scheinbar ablenkende Untersuchung führt uns indeß gerade zu dem hier vorgezeichneten Ziele zurück. Jene „allgemeine Ausdehnungssphäre", deren wir oben gedachten, jener göttliche Raum und die in ihm sich ausbreitende unendliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft, das ewige und für uns urgewisse praesens numen, von welchem getragen alles Endliche die eigene Verwirklichungsmacht und Dauerbarkeit schöpft, enthält nun auch die Grundbedingung jeglicher Wechselwirkung und dadurch Veränderung zwischen dem Weltwesen. Nur durch ihn und die ihn durchwaltende göttliche Welterhaltung sind die scheinbar geschiedenen und weitabgetrennten Weltwesen ursprünglich Eins, d. h. in absoluter Zusammengehörigkeit (innerer Harmonie und geheimer Uebereinstimmung) mit einander, wie in unendlicher Wechselberührbarkeit für einander. Zugleich ist jedoch andererseits jedem dadurch seine bestimmte Weltstellung und relative Selbstständigkeit gewahrt, indem in diesem zugleich abgränzenden Raume jedem seine Stelle neben dem andern gesichert wird. Und nach dieser letztern, mittelbaren Wirkung der Räumlichkeit, nach diesem abgeleiteten Erfolge, ist ihr Begriff bisher zu allermeist gedacht worden, solange er überhaupt in realistischer Weise gefaßt wurde: als „Form des Nebeneinander", als „umschließende Gränze" oder „allgemeiner Ort" (τόπος κοινός) der Körper. Damit ist jedoch bloß seine phänomenale, empirische Wirkung bezeichnet, nicht sein eigentlicher Charakter und inneres Wesen erkannt.

34. Hier ist nun zugleich nach anderer Seite hin die Möglichkeit gegeben, eine Lücke auszufüllen, welche die bisherige Untersuchung für uns offen ließ. Sie betrifft jenes skeptische Bedenken, welches durch die rein physikalische Sinnentheorie

angeregt wurde und von ihr aus unerledigt bleiben mußte (S. 19—22).

Die physikalische Lehre von der Sinnenempfindung blieb nämlich bei dem negativen Ergebniß stehen, daß zwischen dem Inhalt unserer Empfindungen und dem objectiv Erregenden in der Außenwelt keine Vergleichbarkeit stattfinde, daß Inneres und Aeußeres, Subjectives und Objectives durch die unüberschreitbare Kluft wechselseitiger Verschlossenheit von einander getrennt seyen. Wir wissen nichts vom innern Wesen der Außendinge, weil nichts Gemeinsames zwischen ihnen und uns zu bestehen scheint.

Hier dagegen hat sich ergeben, daß ein Zwiefaches beiden Welten allerdings gemeinsam sey: die allgemeinen Existentialbedingungen alles Realen, auch des Realwesens der Seele, Ausdehnung und Dauer („Raum" und „Zeit") und das Gesetz der Causalität, nach welchem jeder Wirkung eine proportionale Ursache zu Grunde zu legen ist.

Auf diese beiden Prämissen läßt sich nun ein Analogieschluß gründen (denn ein directer, unmittelbarer Beweis ist begreiflicherweise hier nicht möglich) der folgendermaßen verläuft.

Was dem Systeme der verschiedenen Sinne und in jedem der letztern der ebenso gesetzlich geordneten Scala ihrer Empfindungen zu Grunde liegt, kann nur ein analog geordnetes System qualitativ verschiedener, innerlich aber auf einander bezogener Realwesen seyn, denen Ausdehnung und Wechselwirkung innerhalb derselben das schlechthin Gemeinsame ist. Die Physik zeigt an ihrem Theile, daß jene Wechselwirkung in unablässig wechselnder gegenseitiger Anziehung und Abstoßung bestehe, welcher Vorgang, wie gleichfalls die Physik nachzuweisen im Stande ist, in der Form schwingender Bewegung ihrer kleinsten Theile sich darstellt. So weit die objective Seite der Dinge.

Subjectiverseits ist nun aber die Seele, als reales, „psychophysisches" Wesen, mitten in diese natürlichen Wirkungen hineingestellt; und ein bestimmter Umkreis dieser Wirkungen

reicht zugleich bis in ihr Bewußtseyn hinauf und wird dort zur Empfindung. Jedem Gebiete jener Wirkungen in seiner Eigenthümlichkeit entspricht ein besonderes Organ unseres Sinnenlebens; und so verwandelt sich jene Welt realer, aber unsinnlicher Vorgänge für uns in das Sinnenschauspiel einer leuchtenden, tönenden, duftenden, schmeckbaren, von Wärmewellen durchzogenen Körperwelt.

Da darf nun nach dem Causalitätsgesetze des durchgängigen Entsprechens von Ursache und Wirkung rückwärts geschlossen werden: daß der Wirkung, wie sie innerhalb der subjectiven Welt des Bewußtseyns in der Verschiedenheit der Sinnengebiete und in der abgestuften Scala der Empfindungen vor uns liegt, auch als objective Ursache ein genau entsprechendes System von Qualitätsunterschieden und Qualitätsveränderungen in der Außenwelt zu Grunde liegen müsse. Es findet eine stete Uebertragung unsinnlicher Naturverhältnisse in genau entsprechende Sinnenempfindungen statt, indem letztere für jeden Unterschied und jede Veränderung der erstern mit der feinsten Ausdrucksfähigkeit begabt sind. So ist der tiefgefährdete Begriff eines Entsprechens unter den Dingen, eines Paralellismus namentlich zwischen Natur und Geist, dessen Annahme aus andern Gründen thatsächlicher Art gebieterisch gefordert wird, wieder denkbar und verständlich geworden. Wohlerwogen jedoch beruht dies nur darauf, daß die sinnlich empfindende Seele zugleich „psychophysischer" Natur sey, d. h. daß Räumlichkeit die Grundbedingung ihres Wesens, wie aller andern, mit ihr in Wechselwirkung tretenden Realwesen ausmache.

Aber jener Umtausch unsinnlicher Naturverhältnisse in Sinnenempfindungen ist zugleich einer Steigerung, endlich einer Vergeistigung ihres Inhalts gleichzuachten, indem dieser Inhalt zunächst durch unser Gefühlsleben eine ebenso genau unterschiedene Werthbestimmung erhält, indem noch höher, vergeistigter, diese durch Empfindung und Gefühl angeeignete „Sinnenwelt" von der Phantasie als ein Schönes genossen, vom Denken als ein absolut zweckmäßiges, nach den Gesetzen innerer Weisheit geordnetes Kunstwerk erkannt zu werden

vermag. Was hier nur angedeutet sey, da die „Psychologie" diese Gesichtspunkte weiter verfolgt und vollständig durchgeführt hat.

35. Um noch einmal zurückblickend über das Eigenthümliche unserer Raumtheorie abzuschließen, werden wir Folgendes behaupten dürfen:

Es hat sich gezeigt, daß der „Raum" (ebenso wie die „Zeit") keineswegs, wie die bisher geltenden Ansichten behaupten, etwas irgendwie an und für sich Bestehendes, Selbständiges sey, weder im objectiven Sinne, als „leere Form" für ein sie erst erfüllendes Reale, noch in subjectivistischer Bedeutung, als die a priori unserm Bewußtseyn einwohnende Anschauungsweise für die an sich unräumliche (und zeitlose) Existenz der Dinge. Er sey vielmehr nur zu fassen als der nothwendig alles Reale begleitende und unauflöslich ihm anhaftende Effect seiner Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung innerhalb der Wechselwirkung mit den andern Realwesen. Der „Raum", wie er unserm Bewußtseyn gegeben, ist das einfache und gleichartige Bild jener in den verschiedensten Beziehungen wirksamen, sich selbst behauptenden Ausdehnung des Realen, wie die „Zeit" das ruhende Bild seiner im mannichfachsten Wechsel stetig beharrenden Dauer; beide mithin Allgemeinbilder, weil in ihnen ein höchst Mannichfaltiges und Verschiedenartiges in einen einfachen Gesammtausdruck zusammengefaßt ist, „Phänomen", weil sie nichts an sich sind, weil sie nicht außer oder neben dem Realen und unserm Bewußtseyn desselben bestehen, aber „objectives" Phänomen, weil ihnen ein Reales, zugleich reale Verhältnisse und Vorgänge zu Grunde liegen, welche vom Bewußtseyn, seiner eignen Natur zufolge, unmittelbar in einen vereinfachenden Ausdruck (in ein „Gesammtbild") zusammengefaßt werden.

36. Hier erscheint es nun hochnöthig, um den bisher so gut als unbeachtet gebliebenen Begriff objectiver Phänomenalität in seiner Allgemeinheit festzustellen, etwas näher darauf einzugehen, was die „Psychologie" in dem Kapitel:

„Theorie der Wahrnehmung*)" über den Unterschied unserer, unmittelbaren („empfindenden" und „anschauenden") Auffassung der Dinge und über ihr eigentliches Sichverhalten und Wirken nachgewiesen hat.

Alles in der Außenwelt, was unserm unmittelbaren Bewußtseyn, unsrer sinnlich empirischen Auffassung als ein Ruhendes, Einfaches, fertig Gegebenes erscheint, ist dennoch an sich selbst keineswegs dies Ruhende und Fertige, ebensowenig der einfache Erfolg einer einzigen Ursache, sondern es ist das unablässig sich erneuernde Produkt stetig wirkender, zugleich höchst complicirter Processe und mannichfacher, zusammengreifender Ursachen.

Das Gleiche gilt von den innern Bedingungen unseres subjectiven Lebens, unserer Bewußtseynsprocesse. Was in der „Sinnenempfindung" als einfacher Inhalt sich darstellt, beruht erweislich auf höchst zusammengesetzten Wirkungen, die für unser Bewußtseyn einfachen Gefühle und Stimmungen ebenso auf der Zusammenwirkung kleiner, uns unmerklicher Erregungen. Dasselbe hat von unserm Vorstellungsleben, in der Vorstellungsassociation, im Processe der Wiedererinnerung, zu gelten; ebenso von unsern Denkprocessen in den gewöhnlichen Erfahrungsurtheilen und Schlüssen, die zuallermeist aus unbewußt bleibenden oder halb bewußten Prämissen zu einem einfachen Gesammtergebniß sich abschließen; endlich von unsern unmittelbaren Willenserregungen und Handlungen, die zum größten Theil auf mannichfachen, aber unklar bleibenden Motiven beruhen und dennoch als einfacher Willenserfolg sich darstellen. Und so durchweg im Gebiete des Subjectiven!

Was wir daher erfahren in unmittelbarer Wahrnehmung, ist nach seinen objectiven wie subjectiven Quellen durchaus nur der Gesammterfolg von innern Ursachen und Wirkungen, deren eigentliches Geschehen unmittelbar uns unbewußt bleibt, ohne daß doch zugleich damit jener Gesammterfolg für unser Bewußtseyn ein unwahrer, trügerischer würde. Aber

*) „Psychologie": II. Buch, 5. Kapitel, §. 166—178.

es ist ein inadäquates, nicht erschöpfendes Bild, es ist objectives Phänomen.

37. Erst auf mittelbare Weise, erst auf dem Wege des schließenden Denkens können wir die wahren Ursachen ermitteln, welche im Gebiete des Subjectiven durch psychologische Reflexion und Analyse uns unmittelbar zugänglich und offengelegt sind; wir vermögen, eindringend in uns selbst, zu entdecken, was wahrhaft in uns vorgeht, während das wahre Geschehen, welches den äußern Naturerscheinungen zu Grunde liegt, freilich nur annäherungsweise (in der abstracten Symbolik mathematischer Formeln) erkannt zu werden vermag, so gewiß unser Erkennen nicht ebenso ins Innere der objectiven Realwesen sich hineinversetzen kann, wie ins eigene Innere.

Dennoch genügt schon diese relative Grenze der Untersuchung, um festzustellen, was hinter jener objectiven Phänomenalität der eigentliche Character ihrer innern Ursachen sey. Was dort als ruhender, bewegungsloser Zustand erscheint, das zeigt sich hier als die Wirkung stets neu aufquellenden Lebens und nie unterbrochener Thätigkeit, was dort zu einem einfachen Effect verschmilzt, das ergiebt sich hier als die Zusammenwirkung höchst mannichfaltiger Ursachen. Und wie nun die Psychologie im Innern der Bewußtseynsprocesse gar wohl die einzelnen Elemente aufzuweisen vermag, aus welchen der Gesammterfolg einer Empfindung, einer Wahrnehmung, eines Vorstellungs- oder Denkactes hervorgeht: eben also haben die sämmtlichen Specialforschungen der Naturwissenschaft die Thatsache bestätigt, daß was in der objectiven Natur für unsere Sinnenauffassung als ein einfacher Hergang sich darstellt, aus kleinen, höchst manichfachen, in ihrer Besonderheit uns unbewußt bleibenden Einzelwirkungen sich zusammensetzt. Deßhalb bleibt in der Wahrnehmung der Inhalt der „Sinnenwelt" für uns immerdar Phänomen, aber objectives Phänomen, so gewiß dieser Inhalt die Wirkung und der bezeichnende Ausdruck objectiver Ursachen ist.

38. Dieser Allgemeinbegriff objectiver Phänomenalität erstreckt sich nun auch auf die Raumanschauung; ja er macht hier

gerade am dringendsten sich geltend, indem er unbeachtet, gelassen, den Begriff des Raumes in eine Reihe von Widersprüchen und Schwierigkeiten verwickelt, welche sogleich verschwinden, wenn man ihn als bloßes Bild, als nichts Reales, also als Phänomen, aber nicht in bloß subjectivem Sinne, sondern als Bild eines Realen und realer Verhältnisse, demnach als objectives Phänomen betrachtet. (Dasselbe gilt, nach einer leicht zu erkennenden Analogie, auch von der Zeitanschauung.)

Beide sind die ersten, ursprünglichsten Grundbilder des Bewußtseyns; denn in ihnen durchdringt sich aufs Unmittelbarste das Subjective und Objective unsrer eignen Existenz. Das Ausdehnungs- und Dauergefühl, welches unvertilgbar mit unserm Selbstgefühl sich verbindet, ist Grundlage und erste Quelle jener beiden Anschauungen, bis hinauf zum Begriffe räumlicher und zeitlicher Unendlichkeit. Aber dies ursprüngliche Ausdehnungs- und Dauergefühl unseres Bewußtseyns kann nur seyn die unmittelbare Wirkung und Abspiegelung realer Ausdehnung und Dauer, welche unserm Wesen inne wohnen. Das Phänomenale, Bildmäßige an beiden jedoch (namentlich wenn jenes halbbewußte Doppelgefühl zu bewußter Anschauung, endlich zum abstracten Begriffe des „leeren Raumes" und der „leeren Zeit" erhoben wird) besteht auch hier darin, daß was realer Weise ein höchst Verschiedenartiges jener Ausdehnungs- und Selbstbehauptungswirkungen in uns und außer uns ist, in das stetige Bild einer allgemeinen Räumlichkeit, in die Continuität einer gleichartigen Zeitdauer zusammenschmilzt. In den Grundbildern von Raum und Zeit erzeugt sich das Bewußtseyn die größte und fundamentalste Abbreviatur zur Auffassung der unendlich vielgestaltigen Wirklichkeit. Bei der „leeren" Zeit gestehen wir eine solche bildliche Vereinfachung zu, weil wir uns mitten in einer steten Erfüllung derselben befinden. Vom „leeren" Raume die gleich abstracte Bildlichkeit zuzugeben, hält uns schwer und gelingt nur der tiefer dringenden Reflexion, weil in der unmittelbaren Erfahrung dem durchdringlichen („leeren") Raume eine undurchdringliche Körperwelt gegenübersteht, die als das Erfüllende seiner „Leerheit" betrachtet wird.

Anmerkung.

Die folgenreiche Wichtigkeit der Lehre vom Raum wird es rechtfertigen, wenn wir in einem kritischen Rückblick, unsrer eignen, summarisch hier vorgetragenen Raumtheorie gegenüber, des gegenwärtigen Standes dieser Frage in der philosophischen Litteratur gedenken. Wir meinen dabei nicht sowohl die Herbart'sche Lehre vom Raume, über welche wir uns in der „Anthropologie" ausführlich erklärt haben, als dasjenige, was H. Lotze in seinem „Mikrokosmus" über die Entstehung der Raumvorstellungen vorgetragen hat*). Auch diese Leistung, wie fast Alles, was bisher von jenem ausgezeichneten Denker ausgegangen ist, muß für den Mitforscher von mächtig anregender Wirkung seyn, und den Trieb hervorrufen, mit ihm sich kritisch auseinander zu setzen. Was uns selbst betrifft, so mußten wir finden bei mehr als einer Gelegenheit, daß was er erweist und behauptet, ganz auf dem Wege des Richtigen liege, ohne darin doch den letzten, erst entscheidenden Schritt zu thun, welchen er vielmehr, durch eine für uns nicht immer gerechtfertigte Enthaltung des Urtheils, sich versagt und solchergestalt den eigentlichen Gewinn seiner Leistung sich selber vorenthält. Dürfen wir uns ein summarisches Urtheil gestatten über ein so großartig angelegtes und in seinen Einzelausführungen so gedankenreiches Werk, wie der „Mikrokosmus" ist: so scheint uns das am Schlusse ausgesprochene Endergebniß kaum der großen Zurüstung scharfsinniger Specialforschungen und anregender Gedankenkeime zu entsprechen, welche dies Ergebniß vorbereiten. Der festgesicherte Wahrheitsgehalt des Ganzen scheint uns ein größerer zu seyn, als er selber zugiebt, wenn man gewisse andere, minder beachtete Punkte mit in Rechnung bringt, aber auch sonst meinen wir, hätte er aus dem wirklich Gefundenen und von ihm selbst Anerkannten weit mehr und weit Entscheiden-

*) H. Lotze Mikrokosmus, Bd. III. (Leipzig 1864: Neuntes Buch, zweites Kapitel: „die räumliche und die übersinnliche Welt," S. 483 ff.)

deres folgern können, als er dennoch im Abschluß des Ganzen gethan. Doch darüber vielleicht bei einer andern Gelegenheit!

Ein ganz ähnliches Urtheil müssen wir über seine Raumtheorie fällen. Sie ist in kritisch negativer Weise das Scharfsinnigste, was sich denken läßt, sie zeigt mit merkwürdiger Umsicht und mit der Feinheit zutreffendsten Ausdrucks das Grundgebrechen, welches den bisherigen, ebenso objectivistischen, wie subjectivistischen Raumtheorien anhaftet, indem sie beiderseits dem Raume Selbstständigkeit beilegen, sey es als objective Form zur Aufnahme einer Körperwelt, sey es als subjectiv gegebene Anschauungsweise für unsere von Außen stammenden Empfindungen. Er zeigt ausführlich die Widersprüche und Undenkbarkeiten, in die jede dieser entgegengesetzten Auffassungen unvermeidlich sich verwickelt. Aber wir finden nicht, daß er mit derselben Klarheit das zugleich darin enthaltene positive Wort gesprochen hätte: eben darum könne der Raum überhaupt nichts an sich seyn, weder in subjectiver noch objectiver Bedeutung; er könne nur seyn: anhaftendes Prädicat eines Andern, erscheinende Wirkung des gegen Anderes sich behauptenden Realen, kurz das objective Phänomen einer Wechselwirkung zwischen den Realwesen.

Wie nahe diese von uns behauptete Folgerung ihm liege, ja wie er selber sie gleichsam zwischen den Zeilen ausgesprochen habe, können Ausdrücke und Wendungen wie folgende beweisen (S. 491): „Schon wer den Raum als leere Form ansah, welche die Dinge in sich aufnähme, mußte sich sagen, daß leere Formen nur als geformte Stoffe, als Reales mithin, anderm Realen als existirend vorangedacht werden können, welches sie in sich fassen sollen; als unreale Formen, durch keinen Stoff gestützt, dessen Gestalt sie wären, können sie natürlich nur in dem Denken vorhanden seyn, das von dem Stoffe abstrahirt hat.“ (D. h. der Raum als „leere Form“ ist nur Product unseres abstrahirenden Denkens, ein künstlicher, höchst vermittelter Begriff, der weder das objective Wesen des Raumes, noch das Entstehen seiner Anschauung in unserm ursprünglichsten Bewußtseyn im Gering-

sten zu erklären vermag.) — „Nicht zwischen den Dingen und ihnen vorangehend existirt der Raum so, daß die Dinge in ihm wären, sondern in den Dingen, in den Seelen wenigstens, breitet er sich als die nur für das Denken" (warum nur für das Denken?) „existirbare Ausdehnung aus, in welcher wir den Eindrücken ihre Orte anweisen."

Gegen die subjectivistische Auffassung sich wendend, erklärt er sich folgendergestalt (S. 494. 95): „es war irrig den Raum als eine Form unserer Anschauung anzusehen, in welche die Dinge fielen, während sie an sich in ihrer Reinheit der Räumlichkeit völlig fremd wären, denn Nichts kann doch am Ende in eine Form fallen, für die es nicht irgendwie paßt." — — „Allgemeiner ausgedrückt lag die Unzulänglichkeit dieser Ansicht darin, daß sie dem Geiste zwar die Anschauung des Raumes als angeborenen Besitz zuschrieb, aber nicht versuchte, die Benutzung dieses Besitzes zu erklären. Wir haben nicht nur eine Anschauung des leeren Raumes," (genauer vielleicht wäre zu sagen: wir haben gar keine „Anschauung" des leeren Raumes, sondern dieser ist nur ein durch Abstraction gefundener Begriff) — „sondern eine räumliche Anschauung einer inhaltvollen Welt, und es war nachzuweisen, wie in jener leeren Form, die wir, wie man sagte, dem Wirklichen der Erfahrung entgegenbringen, dieses Wirkliche seine bestimmten Plätze ein- und seine bestimmten Gestalten annimmt. Die Lösung dieser Aufgabe war unmöglich ohne die Voraussetzung, daß zwischen den Dingen selbst mannichfache Beziehungen bestehen, deren eigenthümliche Unterschiede und Bedeutungen durch entsprechende Formen räumlicher Beziehung sich abbilden oder in sie, in die Sprache des Raumes sich übersetzen lassen."

Fürwahr, energischer und zutreffender zugleich im Ausdrucke konnte man nicht aussprechen, was auch wir behaupten: der Raum, die Ausdehnung sey objectives Phänomen, mit nichten daher ein bloß subjectiver „Schein," sondern allgemein gültig und nothwendig die objective Wechselwirkung

der Dinge begleitend. Ja es könnte dieser Gedanke sogleich auf den noch tiefern metaphysischen Begriff zurückgeführt werden, welchen die „Ontologie" begründet hat: daß kein Qualitatives überhaupt denkbar sey, ohne daß es seinen durch die eigene qualitative Beschaffenheit gesetzten quantitativen Ausdruck bei sich führe; also in nächster Folge: daß es ein specifisches, seiner qualitativen Beschaffenheit durchaus entsprechendes, Quantum extensiver und intensiver Größe besitzen (sich als Räumliches und Dauerndes setzen) müsse. Und dies bedeutet dann in weiterer Anwendung: jede Raumbestimmtheit und Raumgestalt, von den festen regelmäßigen Formen der Crystallisation an bis zur vielbewegten, unerschöpflichen Mimik und Geberde eines von Geist und Gefühl durchdrungenen Antlitzes ist nur die räumlich versichtbarte Wirkung und das zutreffende Abbild realer, unsichtbarer Verhältnisse. Auch ist diese Ansicht nicht bloß eine abstruse, im Winkel eines einsamen Denkens ersonnene Hypothese, sondern der Gesammtausdruck für eine ins Unendliche zu bestätigende Wirklichkeit, für eine Universalthatsache, auf deren Grundlage ganze Erfahrungswissenschaften erbaut sind.

Und in diese Grundansicht vom Ursprunge und von der Bedeutung aller Räumlichkeit ließe sich gar wohl einfügen, ja damit erst zur vollen Begreiflichkeit erheben, was Lotze im weiteren Verfolge von einer „intellectuellen" (intelligiblen) „Ordnung der Dinge" sagt, welche der innere Grund und das eigentlich Reale der Raumbeziehungen sey, in denen sie uns zur Erscheinung kommen. Diese intelligible Ordnung kann ihm doch nicht bloß den Werth einer subjectiven Form unsrer Auffassung haben, oder ein Resultat der Beziehungen seyn, die wir in die „Zusammenfassung" der Dinge hineinlegen. Vielmehr muß sie ihm ein objectives, innerliches Aufeinanderbezogenseyn und sich ergänzendes Ineinanderwirken der Realwesen bezeichnen, deren Produkt und deren Abbild eben das (phänomenale) Raumuniversum und die darin vorgehenden Raumveränderungen sind. Und solcher Deutung widerspricht wenigstens nicht direct seine Schlußerklärung über diesen Lehrpunkt,

in welcher wir der Hauptsache nach nur Zutreffendes finden (S. 509): „Nicht die Dinge sind in einem Raume, in dem sie sich bewegen könnten, sondern der Raum ist in den Dingen, als Form einer Anschauung, in welcher sie ihre übersinnlichen Beziehungen sich selbst zum Bewußtseyn bringen." (Dieser Ausdruck ist insofern tadelfrei, als damit nicht direct ausgeschlossen wird, die „Raumanschauung" für das Innewerden eines objectiven Verhaltens der Dinge zu erklären.) „Die Stelle, welche ein Element in einem bestimmten Augenblicke durch die Gesammtheit seiner eben bestehenden Beziehungen zu allen übrigen in der intellectuellen Ordnung der Welt einnimmt, entscheidet über den räumlichen Ort, an welchem dies Element in der Anschauung der übrigen erscheinen muß; der Veränderung, welche jene intellectuelle Weltstellung des Elements erfährt, entspricht in der räumlichen Anschauung die Bewegung, die mithin als Veränderung des Orts, nicht aber, wenigstens nicht ursprünglich, als Durchlaufung eines" (leeren) „Raumes aufzufassen ist."

Demungeachtet sehen wir ihn nun nach diesen Erklärungen später sehr unerwartet, jener in sich geschlossenen, consequenten, Subjectives und Objectives wahrhaft vereinigenden Auffassung einen skeptisch subjectivistischen Sinn unterlegen, für welchen wir in seinen eignen Prämissen keine zwingende Veranlassung entdecken können. Der Verlauf seines weiteren Raisonnements ist kürzlich folgender, in welchem wir nicht umhinkönnen, eine unmotivirte an's Willkürliche streifende Umdeutung des wahren Ergebnisses zu finden, und eine wesentliche Verkürzung des wirklich darin Enthaltenen.

Zunächst konnte man meinen, so wird gesagt (S. 518 flg.), es sey richtig, das Seyn und Verhalten des Realen ein „Stehen in Beziehungen" zu nennen; und die räumlichen Verhältnisse derselben geben uns ein anschauliches, zugleich das einzig anschauliche Beispiel dieser Beziehung. Dennoch zeigt sich, daß der Raum und die Raumverhältnisse nicht vom Seyenden an sich, sondern nur von seiner Erscheinung „für uns"

gelten. (Durch diesen kleinen Zusatz wird der Begriff von der objectiven Phänomenalität des Raumes, als der nothwendigen, aus der Natur des Realen selbst entspringenden Erscheinungsweise desselben, zu welcher Auffassung Lotze nach seinen ursprünglichen, von uns angeführten Erklärungen sich zu bekennen schien, in einen bloß subjectiven Schein, in eine Illusion „für uns“ verwandelt, eine wesentliche Beeinträchtigung des wahren Ergebnisses.)

Wir setzten sofort an die Stelle der Raumbeziehungen, so fährt er fort, den Begriff „übersinnlicher, intellectueller Beziehungen,“ und glaubten damit ein wirklich existirendes Verhältniß zu bezeichnen, „bezeugt durch alle die abgestuften Verwandtschaften, Aehnlichkeiten und Gegensätze, die wir zwischen unräumlichen Sinnesqualitäten oder abstracten Wahrheiten finden.“ Aber auch der Gedanke intellectueller Beziehungen „zwischen“ den Dingen, ein festes, die Dinge beherrschendes Verhältniß, von welchem das veränderliche Wirken der Dinge abhängig ist, mußte bei näherer Erwägung aufgegeben werden. Denn wir mußten bedenken (vgl. S. 501. 509): „daß alle Beziehungen, auch diese intellectuellen, als Beziehungen nur in dem Geiste des Beziehenden existiren, in dem Augenblicke seiner beziehenden Thätigkeit.“ (Sie sind also gleichfalls nur dem subjectiven Scheine beizuzählen.)

„Keine Art von Beziehung daher, als zwischen den Dingen bestehend, als auf sie wirkend, als ihr Wechselwirken bedingend, vorbereitend, begünstigend oder hemmend durfte angenommen werden: die Wechselwirkung selbst vielmehr, das Leiden und Thun der Dinge mußte an ihre Stelle treten. Eben wenn und sofern die Dinge auf einander wirken, beziehen sie sich auf einander; andere objective Beziehungen außer diesem lebendigen Thun und Leiden giebt es nicht, am Wenigsten solche, in denen die Dinge, innerlich durcheinander noch unberührt, bloß ständen, um in Folge

dessen später wirken zu müssen; eine bildliche Ausdrucksweise, deren metaphysische Sinnlosigkeit nicht zweifelhaft ist" (S. 520).

Wir geben die strengere Exactheit jenes Ausdrucks zu, gegen dessen Purismus wir nichts einzuwenden haben. Anderntheils aber müssen wir zu bedenken geben, daß vor allen Dingen die Frage aufgeworfen werden sollte: wie überhaupt nur ein wirksames „Thun und Leiden" der Dinge auf einander gedacht werden könne, zudem noch ein solches, in dem überall gesetzliche Regelmäßigkeit, übereinstimmender Zusammenhang sich offenbart, wenn die Dinge nicht innerlich einander zubereitet, in geheime Harmonie gebracht wären, kurz wenn nicht eine ursprünglich prämeditirte „intellegible Ordnung" sie durchwaltete, welche allein erst die Welterscheinung zum „Kosmos", zum innerlich sich erhaltenden Weltganzen macht? Diese „intelligiblen Beziehungen" sind allerdings nur „für den beziehenden Geist" vorhanden, wie Lotze scharfsinnig bemerkt; aber deßhalb sind sie nichts „Subjectives", was der Geist erst hineintrüge in seine Weltauffassung, sondern sie sind das Objectivste, Aufdringlichste, was es giebt, so gewiß der Mensch selbst mit seinem Erkennen wie Wollen, mit seinem Fühlen und Wirken jener objectiven „intelligiblen" Ordnung niemals sich entziehen kann, und nur in der Unterwerfung unter ihre innere Weisheit sein eignes Wohlseyn zu finden vermag. Schwer begreiflich wird es uns, wie Lotze bei diesem Punkte seiner Gedankenentwicklung jener weittragenden, namentlich allen Subjectivismus mit einem Schlage vernichtenden Wahrheit sich nicht erinnern mochte, die er an andern Stellen seines „Mikrokosmus" so glänzend in's Licht stellt: daß nur der Begriff eines objectiven „Gedankenkosmos" die Thatsache der Welterscheinung ausreichend erklären könne, daß also in dem hier gegebenen Zusammenhange jene „intelligible Beziehung der Dinge" keine bloß subjective Auffassung, sondern ein sehr realer, zur objectiven Welterklärung nothwendiger Begriff sey.

Wie dem indeß auch sey, einmal von dieser skeptischen

Gedankenströmung ergriffen, konnte er selbst bei jenem Ergebnisse nicht stehen bleiben. Und so bestätigt es sich auch. Was bedeutet jenes angebliche „Wirken und Leiden“ für uns doch eigentlich Anderes, „als die Thatsache, daß auf die Veränderung der Zustände des einen Wesens eine Veränderung der Zustände eines andern Wesens folgt? Diese Succession veranlaßt wohl unsere vergleichende Reflexion, das zweite Ereigniß als herrührend von dem ersten anzusehen, weil seine Wahrnehmung durch die des ersten bedingt ist; aber zwischen den Dingen besteht doch kein nachgewiesener Zusammenhang derart, daß der Zustand des einen ein Werk der Thätigkeit des andern wäre“ (S. 521).

Was daher eigentlich bleibt für unsre Erkenntniß, ist das Schauspiel einer Succession von Veränderungen in den Dingen, deren wahrhaftes Verhalten dabei uns unbekannt bleibt. Wir könnten es ein gleichmäßiges „Leiden“ derselben nennen, wenn wir nicht wiederum bedächten, daß „Leiden“ in eigentlicher und zutreffender Bedeutung doch nur einem fühlenden, bewußten, kurz geistigen Wesen zugeschrieben werden könne. „Das, was nicht Wohl oder Wehe fühlt, leidet auch nicht, sowenig als es wirkt. Was aber nicht leiden kann ist auch keine reale Einheit, das ist nicht für sich, sondern nur für die Auffassung eines Andern ein Ganzes, welches mit Einem Namen genannt zu werden verdient“ (S. 522).

So werden wir dem weitern Ergebnisse nicht ausweichen können, daß die Außenwelt mit all ihren Veränderungen, Wechselbeziehungen, bleibenden oder veränderlichen Verhältnissen doch nur Erscheinung für den Geist sey, der allein besteht, weil wir ihm einzig den vollen Begriff der „Realität“ zugestehen können. „Warum sollen wir aber den Ausspruch, daß nur die Geister real seyen, nicht in den andern umkehren: daß alles Reale Geist sey, daß also auch die Dinge, die unserer sie von Außen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbst-

losigkeit und Realität sich selbst widersprechende erscheinen, innerlich doch alle besser sind, als sie äußerlich aussehen? Daß auch sie nicht bloß für Andere, sondern für sich sind?" (528).

Daß diese Annahme nach dem ganzen Zusammenhange eines solchen Subjectivismus nur eine Glaubensannahme seyn könne, versteht sich von selbst und wird von dem Verfasser am Schlusse des Werks ausdrücklich hervorgehoben und auf's Vielseitigste in's Licht gestellt.

Bekanntlich hat Weiße in seiner ausführlichen Beurtheilung von Lotze's „Mikrokosmus" jener subjectivistischen Wendung einen energischen Protest entgegengesetzt, „indem darin das Möglichste gethan sey, das der natürlichen Menschenvernunft Klarste zu trüben und das für sie Einfachste zu verwirren. Es könne nichts Peinlicheres, nichts Gequälteres geben, als die Versuche, die er hier, freilich nicht zum erstenmale angestellt habe, die gesammte Welt der Raum-, Zeit- und Bewegungsgrößen auf einen leeren Schein zu reduciren, welchen die Wirklichkeit des Geschehens in den vermeintlich raum- und zeitlosen monadischen Substanzen und ihr wechselseitiges Verhalten in den Verstand des Menschen wirft." Dies sey „die spitzfindigste, sterilste Metaphysik, durch die, wenn irgend Ernst gemacht werden sollte mit ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit, alle Wissenschaft von dieser Wirklichkeit, auch die eigene des Verfassers, mit einem Schlage vernichtet würde. Denn alle diese Wissenschaft ist auferbaut auf der Voraussetzung objectiver Wahrheit der Raum- und der Zeitform, objectiver Wirklichkeit der mechanischen Ursachen und Wirkungen, welche nur durch jene Formen das sind, was sie sind."*)

Obwohl der Sache nach einverstanden mit dem ausgehobenen Schlußsatze, können wir doch schon aus dem Grunde nicht in die Härte jenes Urtheils einstimmen, weil Weiße auf

*) „Zeitschrift für Philosophie" Bd. 47 S. 314.

die eigentlichen Motive des Zweifels nicht eingegangen ist, weil er nicht diese entkräftet hat. Darin aber scheint uns das eigentlich Belehrende der ganzen Verhandlung zu liegen. Es sey daher erlaubt, die Bedeutung jener Motive noch weiter zu verfolgen.

Was zunächst die angeführten Zweifelsgründe Lotze's gegen die Realität der gewöhnlichen Verknüpfungen von Ursache und Wirkung anbetrifft, so hat er eigentlich darin nur Bekanntes und in seinen Gränzen zu Billigendes vorgetragen. Es sind die wohlbegründeten skeptischen Bedenken Hume's gegen den empirischen Causalitätsbegriff, wo der innerlich bedingende Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, der eigentliche Hergang des Bewirkens uns verborgen bleibt, wo wir nur der „Gewohnheit" folgen, auf ein bestimmtes Ereigniß ein anderes unfehlbar zu erwarten, ohne die wahrhaften, innern Gründe dieser Verknüpfung zu kennen.

Es ist dieselbe Ursache, setzen wir hinzu, warum uns in der empirischen Wirklichkeit so Vieles als „zufällig" erscheint, während doch das urtheilende Denken sich sagen muß, daß es nirgends Zufall, Causalitätslosigkeit, völlig gleichgültiges So oder anders seyn, geben könne. Der Zufall ist allerdings nur ein subjectiver Schein, weil wir die wirklich vorhandenen wahrhaften, oder die vermittelnden Zwischenursachen nicht kennen, während das Denken ein objectiv Zufälliges verneinen muß. Die gemeinen, empirischen Causalitätsverknüpfungen sind allerdings incorrect, lückenhaft, allzuoft auch trügerisch; dennoch waltet objectiv in allem Geschehenden das Gesetz der Causalität, des nothwendigen Entsprechens von Ursache und Wirkung. Das Denken behauptet dies zufolge unwiderstehlich ihm aufgedrungener Evidenz, und der Forschung gelingt es, durch Schlüsse und denkende Vermittlung verschiedener Art den wahren Ursachen auch im Besondern näher zu kommen. Es ist also hier keine principielle Kluft zwischen dem Subjectiven und Objectiven aufgerichtet: in der denkenden Erfahrungsforschung ist das Organ gefunden, um allmählich zu den wahren Ur-

sachen vorzubringen, und die Skepsis steht nur als allgemeines Correctiv warnend und berichtigend dieser Forschung zur Seite.

Dennoch müssen wir bei Lotze noch auf einen tieferen Grund jener subjectivistischen Wendung zurückgehen, und so lange jener nicht aufgedeckt ist, wird auch diese in ihrer Berechtigung stehen bleiben. Er beruht auf einer unwillkürlichen Verwechselung oder Unachtsamkeit in seiner Raumtheorie, welche sodann, mit anerkennenswerther Consequenz verfolgt, in dies Labyrinth unentfliehbarer Skepsis verstricken mußte. Und eben hier drängt sich erneuert die Einsicht auf, wie grundentscheidend die Frage nach der wahren Bedeutung des Raumes sey.

Wir können den Grund jener Verwechselung auf den einfachsten Ausdruck zurückführen: Lotze hat den Begriff des objectiven Phänomens (der Raum ist als ein solches nachgewiesen) zur Bedeutung eines bloß subjectiven Phänomens, eines Seyns lediglich für und im vorstellenden Subjecte, herabsinken lassen. Die Verwechselung jedoch ist eine leicht entschuldbare, kaum zu vermeidende, so lange der Unterschied subjectiver und objectiver Phänomenalität überhaupt noch nicht die erforderliche Klarheit erhalten hat. Zwar glaubt unsere „Psychologie" das Nöthige dafür geleistet zu haben; indeß scheint dies noch immer so sehr zu den esoterischen Lehren zu gehören, daß es nicht überflüssig seyn kann, den Gegenstand noch von einer neuen Seite zu zeigen.

Mit diesem Umdeuten der Raumanschauung in's bloß Subjective ist nämlich zugleich jeder begreifliche Zusammenhang des Geistes mit der angeblich aller Raumbestimmungen entbehrenden objectiven Welt, ebenso jede Begreiflichkeit einer realen Wechselwirkung unter den objectiven Dingen, wie mit einem Schlage, vernichtet und jenes für das unmittelbare Bewußtseyn Deutlichste und Evidenteste in die tiefste Nacht der Unbegreiflichkeit und des Widerspruchs verwandelt. Denn der anschauliche und begreifliche Schauplatz aller Wechselwirkung ist einzig die allen Realwesen gemeinsame Ausdehnung, mittels welches ersten Selbstrealisations-, Selbstbehauptungsactes sie auch für einander

zu realen, wechselwirkenden werden, gleichsam sich „Blöße" zu gegenseitiger Einwirkung geben, die bis zur völligen Wechseldurchdringung gehen kann. (Wie daraus eine Construction der „Materie" möglich sey, hat die „Anthropologie" zu zeigen versucht.)

Damit ist zugleich aber auch das Kriterium und die Begründung desjenigen gegeben, welches wir das „objectiv" Phänomenale nennen. Es ist die ins unmittelbare Bewußtseyn erhobene Objectivität, und es geht hervor aus dem völligen Einswerden, der Verschmelzung und Wechseldurchdringung des Subjectiven und Objectiven, welche dadurch ermöglicht ist, daß, wie im gegenwärtigen Falle durch die Existenz eines ursprünglichen Ausdehnungsgefühles sich erweist, das Reale, Objective unsers Seelenwesens selbst im Bewußtseyn sich ergreift, wo also ihr eigenes Reale ihr zum unmittelbaren Bewußtseynsphänomen wird.

Deßhalb besitzt die Seele, der Geist, seine eignen Zustände und Veränderungen in seinem Bewußtseyn als objective Phänomenalität: er erkennt sie, wie sie sind, und sie sind, wie er sie erkennen muß. Und so wäre nach strenger Consequenz zu behaupten: daß der Begriff objectiver Phänomenalität unmittelbar nur gelten könne vom Bewußtseyn der eignen Zustände und Veränderungen des Geistes.

Wohl aber ist mittelbar in der Raumanschauung, und zwar zunächst nur in dieser, dem Bewußtseyn der Zugang geöffnet, die überleitende Brücke gebaut, um in's Wesen und Wirken der mitexistirenden Dinge einzudringen. Der angeschaute Raum ist gleichfalls als objectives Phänomen anzuerkennen, so gewiß er im ursprünglichen Bewußtseyn unsers Geistes als Ausdehnungsgefühl vorhanden ist; und nach dieser in ihm selbst liegenden Analogie erforscht und erkennt der Geist auch (Beispiel in umfassendstem Maaßstabe sind die in's Universum hinausreichenden Gesetze der Geometrie und der Mechanik, deren Erkenntniß der Geist doch nur aus dem eignen Denken schöpft) die Existenz und die Wirkungsweise der übrigen Dinge, und täuscht

sich niemals in empirischer Anwendung jener von ihm erforschten mathematischen Gesetze.

Und so meinen wir nichts Ueberspanntes oder Ungehöriges zu sagen, wenn wir behaupten, daß in der Frage über das innere Wesen der Ausdehnung und über die damit zusammenhangende subject-objective Bedeutung der Raumanschauung noch immer der Ausgangspunkt enthalten sey, an welchem die gegenwärtige Speculation sich zu orientiren habe, um zu einem festbegründeten Realismus zu gelangen, ohne dennoch dem berechtigten Vorrange der idealen Natur des Geistes und der Bedeutung der apriorischen Wahrheiten das Geringste zu vergeben!

Historische Entwickelung und Bedeutung der Kritik der rationellen Psychologie Kants.

Von Dr. Rudolph Hippenmeyer,
Docent der Philos. an der Hochschule zu Freiburg.

„Die Begründung der Erkenntnißlehre," schreibt der gerade um diese Wissenschaft sich verdient gemacht habende Prof. Sengler im 48ten Bde. dieser Zeitschrift S. 193, „wird in unserer Zeit immer mehr als Hauptaufgabe erkannt und anerkannt. Dieses hat seinen Grund in dem nachkantischen Dogmatismus, welcher das Grundproblem der Kant'schen Philosophie auf die Seite gestellt hat. Es soll fortgesetzt und vollendet werden, ist der Ruf der Gegenwart. Daher Zurückgehen zu Kant und Begründung einer Erkenntnißlehre gleichbedeutend sind. Hierzu muß aber die durch Kant und Fichte angeregte Forschung im Gebiete der Psychologie die Bausteine liefern." Deßhalb glaube ich auch, daß in Kant nicht nur, wie Erdmann*) mit Recht sagt, der Keim liegt für

---

*) Erdmann: „Versuch einer wissensch. Darstellung der Gesch. der neuern Philos." Leipzig, 1848. 3ter Bd., 1te Abthl. S. 24.

alle Denkgebäude, die nach ihm erschienen sind, sondern daß er auch die Triebkraft birgt für alle noch kommenden wissenschaftlichen Doctrinen der Philosophie. Michelet aber verkennt die tiefe Bedeutung Kant's und die innere noch in ihm liegende Triebkraft, wenn er Dr. Bergmann gegenüber im 1ten Heft des 8ten Bandes seines „Gedankens" meint, es sey das eine bloße Liebhaberei der jüngeren Philosophie Studirenden an Kant, weil sie bei seinem Studium angefangen, noch nicht über ihn hinausgekommen wären.

Durch Kuno Fischer's meisterhafte und klare Darstellung der Philos. Kant's erhielt aber diese einen nicht geringen Impuls, und Viele haben sich durch obige Lectüre bewogen gefühlt, sich an das Studium der Werke Kant's selbst zu machen. Ein großes Verdienst für die geschichtlich philos. Bedeutung Kant's war Kuno Fischer's genaue Analyse und Hervorhebung der Philos. Kant's vor seinem epochemachenden Werke der Krit. der r. V., einer Periode Kant's, die vorher allgemein übersehen worden ist. Auch ich habe in meiner Darstellung der Kritik der rationellen Psychologie Kant's genau Alles das hervorgesucht und entwickelt, was unser großer Philosoph vor seiner eigentlich kritischen Epoche hierüber gedacht und geschrieben hat.

Um die wissenschaftliche und culturgeschichtliche Bedeutung, die Kant in der Kritik der rationellen Psychologie hat, gehörig würdigen und hervorheben zu können, müssen wir vor Allem einen kurzen Blick auf den Zustand der Psychologie vor Kant werfen.

Für die Leser dieser Zeitschrift wird es aber genügen, hier die verschiedenen Richtungen der Psychologie vor Kant nur in ihren Resultaten und Hauptdifferenzen zu betonen und hervorzuheben.

Cartesius hat durch den Anschlag des modernen Princips cogito ergo sum auch der Psychologie einen neuen Anstoß gegeben. Es sind hauptsächlich 3 Punkte, die wir bei der Cartesianischen Psychologie uns zu merken haben: 1) Seele und Leib sind bei ihm scharf getrennt, es ist der Dualismus des

Denkens und Seyns, der durch das systema causarum occasionalium vermittelt wird. 2) Ein Hauptproblem seiner Psychologie bildet die Frage nach dem Sitz der Seele, die localiter in's Gehirn, in die sog. Zirbeldrüse verlegt wird. 3) Die Wirkung auf den Leib ist eine mechanische, ja, wenn wir uns des Ausdrucks bedienen wollen, physische oder naturalistische, die durch das occasionalistische System nur nominell gehoben wird.

Leibnitz ist für die Wolffianer Cartesianer geblieben, und das was in der Philosophie dieses großen Mannes für die Philosophie keimtreibend war und erst von der neueren Zeit herausgefunden wurde,*) ist von Wolff und seiner Schule unbeachtet geblieben. Seine präſtab. Harmonie aber war für die Psychologie kein Fortschritt. Auch Kant entging das tief speculative Element in Leibnitz, denn er kannte ihn nur durch Wolff und Bilfinger. Wolff selbst hat nun wieder die „exotere" Lehre Leibnitzens, wie sich Kuno Fischer ausdrücken würde, breit geschlagen, und Kant selbst sagt von ihm, Wolff setze bloße Nominaldefinitionen an die Stelle der realen Erkenntniß der Dinge.

Die Idealisten oder Dogmatiker der vorkant'schen Philosophie nehmen die Erkenntniß als von innen gegeben an, während die Sensualisten oder Empiriker Englands, besoders Locke und Hume, dieselbe von außen hinzukommend annehmen und die Seele für eine unbeschriebene Tafel erklären. Auf Kant hatten die englischen Philosophen, besonders diese Beiden einen großen, ja nachhaltigeren Einfluß als die Wolff'sche Schule, und Hume war es, der ihn nach eigener Angabe aus seinem dogmatischen Schlummer weckte und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie**) eine ganz andere Richtung gab.***) Er war consequenter als Locke, was Kant selbst S. 127 der Kritik hervorhebt. Mit Hume ist er überzeugt, daß

---

*) J. H. Fichte's Anthropologie, 2te Aufl. 1860, S. 43—55.
**) Kant W. W. (Ausg. Hartenst) 3, 170. Prolegemena.
***) Vergl. dazu 3, 167, 168. 2, 560, 570.

der Begriff der Causalität*) kein Vernunftbegriff, sondern ein Erfahrungsbegriff sey. Alle empirischen Erkenntnisse haben somit nur subjective Gewißheit.

Wir haben also auf der einen Seite von Cartesius her den Dogmatismus, durch die Wolff'sche Schule in leeren Formalismus ausgeartet; auf der andern Seite den Locke'schen Sensualismus, der sich in Hume zum Skepticismus zuspitzte, oder anderwärts in Materialismus abstumpfte im Système de la nature oder bei den Encyclopädisten. Dogmatismus in Deutschland, Skepticismus in England und Materialismus in Frankreich, das waren die drei Hauptrichtungen der Philosophie bei Kant's Auftreten,**) die zugleich als wissenschaftliche Grundlagen einer Psychologie gelten konnten. Was dieser Letztere nun selbst als Kritiker hierin geleistet, soll nun meine Abhandlung zusammenfassen und zeigen.

„Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen Unterredungen, als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen ... Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen!***)

So selbstbewußt führt sich Kant bereits in seiner Erstlingsschrift, die er noch auf eigene Kosten drucken ließ, in der gelehrten Welt ein, und doch sind es von da noch volle 34 Jahre, bis er mit seinem Hauptwerk sich den Copernicus am geistigen Himmel des menschlichen Wissens nennen konnte.

Hier, wenn er auch in Betreff der Kräfteschätzung polemisch theils sowohl gegen Descartes wie gegen Leibnitz auftritt, steht er noch ganz auf Leibnitz-Wolffischem Boden. Er faßt

---

*) Vergl. Kuno Fischer „Geschichte der neueren Philosophie", Mannheim, 1860, 3, 236—49.

**) Vergl. auch Sengler's Erkenntnißlehre III. Absch. S. 603.

***) „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte." 1747. Vorr. I. W. W. 8. 7 und 11.

den Raum noch als etwas außer uns Existirendes, als etwas Objectives, er ist ihm mit Leibnitz ein metaphysischer Begriff. Nicht die Ausdehnung, wie bei Descartes, sondern die Kraft, wie bei Leibnitz, ist ihm das Wesen eines Körpers und diese bewirkt die Ausdehnung oder den Raum: est aliquid praeter extensionem, immo extensione prius (W. W. 8, S. 18 Nr. 1). Höchst beachtenswerth ist, wie Kant in dieser seiner ersten Schrift auf ein Hauptproblem der Psychologie stößt und es auf seine Art, allerdings innerhalb der bezeichneten Grenzen, zu lösen versucht. Es ist nämlich das Problem der Gemeinschaft zwischen Körper und Seele und ihrer gegenseitigen Aufeinanderwirkung. Kant verwirft hier sowohl das occasionalistische, wie das präſtabibele System. Er sucht auf natürliche Weise zu erklären, was Andere durch ein Wunder bewerkstelligen lassen; denn, wo das Wunder eintritt, hört die Philosophie auf.

Das Wesen eines jeden Körpers ist, wie bereits erwähnt, seine Kraft. Diese Kraft ist aber bis jetzt sehr einseitig aufgefaßt worden als bloß bewegende Kraft, vis motrix, statt dieselbe hauptsächlich als wirkende Kraft aufzufassen, vis activa.

„Die Bewegung ist nur das äußerliche Phänomen des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirket, aber doch bemühet ist zu wirken; allein wenn er seine Bewegung durch einen Gegenstand plötzlich verliert, das ist in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er" (das. I. Hptst. §. 3. 8, 19). Legt man nun aber der Materie keine andere Kraft bei als die vim motricem (eine bloß extensive und keine intensive), so ist der Einfluß derselben auf die Seele schwierig, ja unmöglich zu erklären, weil sie dadurch „höchstens die Seele aus ihrem Ort verrücken würde" (das. §. 5), „weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet" (§. 6). Die Frage nun, wie es möglich sey, daß die Materie, als bloß bewegende extensive Kraft, der Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücken könne, verwandelt sich nun in die: ob die

Materie, als innerlich wirkende, als intensive Kraft Einfluß auf die Seele haben könne? Und diese Frage bejaht Kant: „denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirket in Alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den innern Zustand derselben, insoweit er sich auf das Aeußere beziehet, d. h. sie bildet und verändert die Vorstellungen von der Außenwelt, den „status repraesentativus universi“ (§. 6), wie die Leibnitzianer sich ausdrücken. Zufrieden mit dieser neuen Entdeckung und mit einem gewissen Selbstgefühl sagt daher Kant: „Es hat also einen gewissen scharfsinnigen Schriftsteller nichts mehr verhindert, den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen, als diese kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man sich leichtlich herausfindet, sobald man nur seine Aufmerksamkeit darauf richtet“ (ebendas.). Mit Recht sagt darum Kuno Fischer (in d. angef. W. 3, 115): „Waren auch seine Grundsätze eine Zeitlang dogmatischer Richtung, sein Geist war es niemals. Seine wissenschaftliche Sinnesart war immer antidogmatisch.“ Klingt es doch wie eine Vorahnung von dem, was er späterhin in s. Krit. glänzend ausgeführt hat, wenn er in eben diesem seinen Erstlingswerke schreibt: „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wann man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in Manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche seyn möchte“ (das. §. 19).

Kant's Feder ruht 7 Jahre lang*) und erst im achten

*) Wie sehr Erdmann (i. a. W. S. 33) Unrecht hat, wenn er sagt: „Die ganze Periode, in welcher die bis jetzt angeführten Schriften erschienen (von 1747—1768), zeigen uns Kant in allen Parthien der Philos. thätig,

erscheint wieder eine größere Abhandlung, naturwissenschaftlichen Inhalts: „Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt." Anonym 1755, Leipzig u. Königsberg bei Petersen.

Wenn Wolff hauptsächlich dadurch von Leibnitz sich unterscheidet, daß er die äußere Zweckmäßigkeit und das Nützlichkeitsprincip zum Mittelpunkt seiner Philosophie machte, so bemächtigt sich hier Kant wieder des ächten, ursprünglichen Geistes der Leibnitz'schen Lehre, die im Hinblick auf das Ganze der Welt die innere Zweckmäßigkeit der Dinge*) bejaht. Auch hier treffen wir auf mehrere psychologische Räsonnements, die noch ganz der früheren Anschauungsweise entsprechen. Gestützt auf die Untersuchungen seiner ersten Schrift sagt er: „Es ist aus den Gründen der Psychologie ausgemacht, daß vermöge der jetzigen Verfassung, darin die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemacht hat, die erstere nicht allein alle Begriffe des Universi durch des letzteren Gemeinschaft und Einfluß überkommen muß; sondern auch die Ausübung ihrer Denkungskraft selber auf dessen Verfassung ankommt und von dessen Beihülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnt" (das. S. 367 A.). Die Materie, d. h. der Leib ist also zum Denken unentbehrlich. In dieser Unentbehrlichkeit liegt aber gerade auch wieder eine Fessel. Denn die Trägheit der Materie und die Grobheit des Gewebes im Bau der menschlichen Natur hemmen die Freiheit des geistigen Wesens zum Wirken, sowie die Deutlichkeit ihrer Empfindung äußerer Dinge. Die moralische, wie die erkenntnißtheoretische Thätigkeit der Seele erleidet mithin eine Einbuße durch diese „körperliche Maschine" (das. 367 ff. 341 ff.). Diese Annahme ist wiederum ganz Leibnitzisch, der ja den menschlichen Leib als Monaden betrachtete, die nur dunkle, verworrene Vorstellungen hätten, deren Vorstellungen noch nicht

---

Bedeutendes zu Tage fördernd, ohne daß es gerade den Reformator in der Philos. verkündigte," wird das Folgende bestätigen.

*) Theorie des Himmels 2c. Bd. 8. III. Thl. S. 364 ff.

klar geworden. Kommen nun diese Monaden mit solchen, die in ihren Vorstellungen zur Klarheit durchgedrungen sind, d. h. mit einer Seele, in Berührung, so können erstere auf letztere nur hemmend oder störend wirken*).

Unter allen Schriften Kant's ist diese wohl die schwungvollste. Selbst die Poesie findet hier ihren Platz und mehr als einmal citirt er Stellen aus den classischen Dichter der damaligen Zeit. In den metaphysischen Betrachtungen kommt selbst die Phantasie mit in's Spiel und verleitet ihn zu kühnen Analogien, die damals in der Leibnitzischen Schule im Schwange waren. Kaum erkennen wir wieder unsern trockenen und bedächtigen Philosophen, wenn er, gleichsam trunken von der Größe des Gedankens der Unendlichkeit und doch wieder der Nichtigkeit einer Schöpfung, die er so eben beschrieben, ausruft: „Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele sogar ihr eignes Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, daß sie noch alle diese Veränderungen überleben soll; sie kann zu sich selber sagen, was der philosophische Dichter (v. Haller) von der Ewigkeit sagt:

Wenn denn ein zweites Nichts wird diese Welt begraben;
Wenn von dem Allen selbst nichts bleibet, als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird seinen Lauf vollendet haben;
Wirst du so jung, als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig seyn wie heut.

O glücklich, wenn sie unter den Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von der sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen verursacht, gleichsam unter ihren Füßen kann vorbeirauschen sehen." Plötzlich aber, gleichsam des Unzulänglichen, ja Unphilosophischen dieser seiner Betrachtungen sich erinnernd, bricht er ab und setzt hinzu: „Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt uns die Offen-

*) Nouv. Ess. p. 170. Vergl. Feuerbach: „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzischen Philos." Leipzig 1848, S. 67 u. 68.

barung mit Ueberzeugung hoffen" (das. 8, 332). Und am Schlusse der Abhandlung sagt er: „Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzt wirklich ist, ob uns gleich das Bewußtseyn und die Sinne hiervon belehren sollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinst werden soll. Dennoch schnappt die Wißbegierde der menschlichen Seele sehr begierig nach diesem von ihr so entfernten Gegenstande, und strebt, in solchem dunkeln Erkenntnisse einiges Licht zu bekommen" (das. S. 319).

Auch hier bemüht sich wieder der kritische Philosoph am Schlusse seiner Abhandlung das Gesicht hinter dem Vorhang des Dogmatismus hervorzustecken, ohne ihn aber bei Seite schieben zu können.

Die folgenden kleineren Schriften, wie über den Optimismus, das Wesen der Wärme x. haben für uns keine Bedeutung. Ich erwähne hier nur noch besonders die Habilitationsschrift: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" (3, 1—44) aus dem Jahre 1755, weil er darin die Leibnitz-wolffische Philos. des Determinismus beschuldigt und, statt der äußeren Nothwendigkeitsgründe zur Bestimmung unserer Handlung dieser Philosophie, innere Bestimmungsgründe, Neigungen, welche durch Vorstellungen bestimmt werden annimmt (das. S. 19—31). Also statt der physiko mechanischen Gründe, psychologische. Es gehört dieß jedoch mehr in das Gebiet der Moral, als in die eigentliche metaphysische Psychologie und Erkenntnißtheorie.

Im J. 1762 erschien „Die falsche Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren", worin er zum erstenmale den Verstand und die Vernunft als zwei „nicht verschiedene Grundfähigkeiten" erklärt und Beide als das Vermögen deutlich zu erkennen, d. h. Vernunftschlüsse zu machen (das. S. 16), definirt.

Die Literaturbriefe in der Beurtheilung dieser Kantischen Schrift*) sagen, daß der Verfasser auf gutem Wege sey, die

*) Briefe, die neueste Literatur betreffend. Bd. XXII, 147—57.

Theorie des menschlichen Verstandes auf eine richtige und natürliche Weise zu vereinfachen und tiefer und sicherer in die Natur der Seele einzudringen."

Mit dieser Schrift aber hat sich Kant vom Dogmatismus principiell losgemacht. Denn wenn er die Vernunft dem Verstande wesentlich gleich setzt und sie bloß als das Vermögen zu schließen anerkennt, so hat er dadurch der ganzen Metaphysik, die sich mit dem Uebersinnlichen, als dem Erkenntnißgegenstand der Vernunft, beschäftigte, den Todesstreich gegeben. So weit ist aber Kant noch nicht und im folgenden Jahre schreibt er den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes" (6, 1—128), obschon er in der Vorrede selbst gesteht, daß er keine hohe Meinung von dem Nutzen einer derartigen Bemühung hege. Und wieder ein Jahr später schreibt er: „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten*); allein es ist noch niemals eine geschrieben worden," und zur Bekräftigung hiervon zerstört er sogleich einen Beweis der rationellen Psychologie der Wolffschen Schule. Denn wenn der Beweis, daß die Seele nicht Materie sey, gut sey, so dürfe man deßhalb nicht sofort daraus schließen, daß sie immaterieller Natur sey. Denn daraus schlösse Jedermann, nicht bloß, daß die Seele keine Materie sey, sondern auch nicht materiell seyn könne. Dazu würde aber ein besonderer Beweis erfordert; nämlich, daß die Seele nicht so wie ein körperliches Element im Raume wäre, durch Undurchdringlichkeit, noch mit anderen zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könnte, wovon aber noch kein Beweis gegeben worden ist, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sey (das. S. 86). Und wenn Kant als einzig wahre Methode für die Metaphysik (das. S. 77 u. 78, ebenso 102) die analytische oder die Induction, die von sicherer

*) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und Moral. 1, S. 74.

Erfahrung ausgeht, anerkennt, so will das, auf die Psychologie übertragen, wohl nur heißen, daß es nur eine empirische und keine rationelle Psychologie mehr gäbe. Und in der That nennt er auch in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66" die empirische Psychologie die „metaphysische Erfahrungswissenschaft eines Menschen" (1, 103). In diese Zeit fallen auch mehrere seiner empirisch psychologischen Studien, wie das „Raisonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowitz Zdomozyrskich Romarnicki, 1764" (10, Nr. I.) und der „Versuch über die Krankheiten des Kopfes", 1764 (das. Nr. 2).

Anknüpfend an diese Studien sind seine „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" 1766 (3, 45—112).

Dieselbe Frage, die Kant oben beschäftigt hat, nämlich, wie zwei verschiedene Substanzen, eine materielle und immaterielle, auf einander wirken können, eine Frage, die er, wie wir gesehen haben in den ersten Zeiten seines Dogmatismus wohl zu lösen verstand, findet er hier wieder als eine ungelöste vor. Nachdem er über das Wesen und den Begriff eines Geistes gesprochen, sagt er in einer Anmerkung (das. 1 Th. 1 Hptst. S. 51 Anm.): „Man wird hier leichtlich gewahr, daß ich nur von Geistern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiste rede, der der Urheber und Erhalter derselben ist. Denn der Begriff von der geistigen Natur des letzteren ist leicht, weil er lediglich negativ ist und darin besteht, daß man die Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten. Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung seyn soll, wie z. E. der menschlichen Seele, äußert sich die Schwierigkeit: daß ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen Statt findet, aufheben soll."

Man sieht deutlich in der hier mitgetheilten Stelle die allmälige Annäherung und den allmäligen Uebergang zur Kritik d. r. V. Die Seele wird zwar hier noch als Wesen oder Substanz, d. h. als ein „Ding an sich“ betrachtet, das im Raume existirt. Aber gerade deßwegen wird ihm jene Annahme zum Räthsel, wie eine immaterielle Substanz sich mit einer materiellen verbinden könne, wenn dabei jede Erfahrung uns im Stiche läßt. Wir werden sehen, wie Kant in der Kritik, nachdem er die transscendentale Aesthetik geschrieben, die Frage auffaßt und sie zum Probleme gestaltet.

Schon der Titel des vorliegenden Kapitels zeigt deutlich, wie unnütz ihm jedes Fragen und jedes Grübeln hierüber erscheint: „Ein verwickelter Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann“ (das. S. 50); und übereinstimmend damit sagt er in der Folge: „Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen, ohne Besorgniß widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können“... (das. S. 53). „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sey, das Daseyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen“ (das. S. 58). Merkwürdig ist, wie Kant sich eine andere Frage, die hauptsächlich damals in der Psychologie zu den brennendsten gehörte, zurecht legt, nämlich die Frage: „Wo ist der Ort der menschlichen Seele in der Körperwelt?“ (das. S. 55). Bekanntlich hatten die Cartesianer dieselbe localiter ins Gehirn verlegt. Das Beschränkte und Unzulängliche einer solchen Hypothese sieht Kant wohl ein und er antwortet nun: „Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig seyn, so daß derselbe demungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirksamkeit im Raume, aber nicht dessen Erfüllung d. i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so wird man unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Ge-

genwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sey" (das. S. 53 f.).

Kant unterscheidet also hier zwischen einer localen und einer virtuellen Gegenwart, einer Gegenwart, die nicht nur einen Punkt, sondern einen ganzen Raum beherrschen könne, also sozusagen eine relative Allgegenwart. Diese Hypothese ist besonders deßhalb merkwürdig, weil Kant 30 Jahre später selbst wieder darauf zurückkommt in seinem Schreiben an Sömmering „Ueber das Organ der Seele" (10, 105—112), und welcher Hypothese J. H. Fichte in seiner Anthropologie, obwohl er sie nur aus letzterer Stelle zu kennen scheint, eine große Bedeutung vindicirt.*) Wir werden später noch darauf zurückkommen. Wenn man nun gegen diese Hypothese einwenden wollte, dadurch sey die Seele doch ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet, so etwa, wie sie den Kindern in der gemalten Welt abgebildet wird, so ist dagegen zu bemerken: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweist nur eine Sphäre der äußeren Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, welche nur da Statt finden kann, wenn in einem Wesen für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Theile, die sich außerhalb einander befinden (3, 56).

Welche Bedeutung aber unser Philosoph selbst dieser Hypothese beilegt, ersehen wir aus den gleich darauf folgenden Worten: „Wollte man diesen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den Meisten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, so könnte ich es auch geschehen lassen" (das. S. 56). Ueberhaupt, meint er, führen dergleichen Sätze nur zu leerem Schulgezänke, indem sich nichts Sicheres und Bestimm-

*) Fichte, a. a. W. S. 38. Fichte sagt daselbst: „In der That, hätte Kant es versucht, diesen Gedanken einer nicht bloß örtlichen, sondern den Ort und die Raumtrennung überwindenden „„virtuellen"" Gegenwart der Seele durch ihren Leib hindurch einer nähern Erwägung zu unterwerfen und zur vollen Begreiflichkeit zu bringen, schon längst wäre die wahre Lösung des Problems und damit die Grundlage einer befriedigendern Psychologie gefunden worden."

tes beweisen lasse, da die Natur der Seele nicht bekannt genug sey. Deßhalb sind die Dogmatiker wie Wolff und Crusius, die ihre Gebäude aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber aus mehr erschlichenen Begriffen gezimmert haben, die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten (S. 75). Mit Recht nennt Kuno Fischer diese Abhandlung einen „Absagebrief an die dogmatische Philosophie" (K. Fischer, i. a. W. S. 118). Wir stehen an der Schwelle seiner „Kritik", wir haben nur noch einen Schritt zu thun und wir befinden uns inmitten des Gebäudes selbst. Diesen entscheidenden Schritt that Kant in seiner „Dissertatio pro loco: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (3, Nr. 4 S. 123—162) i. J. 1770. In dieser bedeutenden Schrift sind hauptsächlich zwei Sachen zu berücksichtigen: das Feststellen einer ihm bereits aufgegangenen Wahrheit als Thatsache, und das Entwickeln einer ihm neu aufgegangenen Wahrheit. Das erste ist nämlich, daß er sich entschieden gegen die Vermischung der sinnlichen und Verstandes-Erkenntniß, wie dieß in der Wolff-Baumgarten'schen Schule geschah, aussprach und beide Arten als nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verschieden ansah. Sinnlichkeit und Verstand sind zwei verschiedene Grundvermögen, wie er bereits in der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der 4 syll. Figuren gezeigt hatte. Hier in seiner Inauguralschrift bezeichnet Kant diese Lehre von dem ursprünglichen Artunterschiede der beiden Erkenntnißvermögen als die Propädeutik der neuen Metaphysik (das. Sect. II. §. 8 S. 134). Das zweite ist die wichtige Entdeckung, daß Raum und Zeit nichts Aeußeres, den Dingen Inhärirendes, sondern reine Anschauungen a priori sind. Damit fällt die Inauguralschrift zusammen mit der transscendentalen Aesthetik der Kritik. Wir würden die Grenzen unserer uns vorgenommenen Aufgabe überschreiten, wollten wir eine nähere Entwickelung dieser vor Kant neuen, die ganze Philosophie umgestaltenden Entdeckung geben. Wir müssen sie als bekannt voraussetzen, und machen hier nur aufmerksam auf deren große Bedeutung und den Umschwung, den sie auch in die Psychologie

gebracht hat. „Ich wüßte unter allen philos. Untersuchungen, sagt Kuno Fischer, kaum eine zweite zu nennen, die zu einer so überraschenden, durchaus neuen, bis dahin nicht geahnten Entdeckung im Wege einer so sichern, bündigen und in allen Punkten unumstößlichen Untersuchung geführt hätte. Die transscendentale Aesthetik ist Kant's glänzendste That."*) Und diese That ist es nun auch, die Kant berechtigt, sich den Copernikus der Philosophie und des Wissens zu nennen (2, 17 ff.).

Hatte Kant bis jetzt immer noch von der Seele als einem Wesen, als einem Ding an sich gesprochen, so wird mit der neuen Lehre von Zeit und Raum die Fassung des Problems eine ganz andere. Denn sind Raum und Zeit reine Anschauungen in uns, sind die Dinge außer uns nicht in Raum und Zeit, so haben wir die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern bloß wie sie uns erscheinen, wie wir sie vorstellen. Wir haben es also nicht mit Dingen an sich zu thun, sondern nur mit Erscheinungen, mit unseren Vorstellungen von Dingen, die uns immer unbekannt bleiben. „Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts Anderes, als eine bloße Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn nennt" (2, 685; aus der 1. Ausg. der Kritik). Die Materie mag also wohl etwas außer uns seyn, aber so wie wir sie erkennen, ist sie etwas in uns, ein Gedanke von uns. Die Materie, wie sie für uns erkennbar ist, ist also bloße Vorstellung und zwar Vorstellung der äußeren Sinne oder äußere Vorstellung; die Seele dagegen, die wir ebenso wenig ihrem Wesen nach oder als Ding an sich erkennen, ist Vorstellung unserer inneren Sinne oder innere Vorstellung. Die Hauptfrage nun der Psychologie, die crux metaphysicorum wie Kant sich ausdrückt, wird nun durch die subjective Lehre von Raum und Zeit mit einem-

*) Kuno Fischer i. a. W. S. 293, ebenso Schopenhauer, i. a. W. S. 470 ff. Fortlage, i. a. W. S. 34.



male eine ganz andere, ebenfalls subjective; die beiden objectiven Potenzen, Materie und Seele, gehen nun über in subjective von bloßen Vorstellungen unserer Sinne. „Nun ist die Frage, sagt Kant, nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft seyn mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen" (ebendas. S. 686). Oder Kant drückt auch diese Frage so aus: „Wie ist in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung (nämlich die des Raumes) möglich? (eb. 690; vergl. dazu auch das Prolegom. § 46 u. 49).

Das ist der große Umschwung, den Kant durch seine neue Lehre von Raum und Zeit auch in der Psychologie vorgenommen hat. Die materiellen oder wesenhaften Fragen von Seele und Leib gestalten sich um in die idealen oder Erscheinungsfragen von innerer und äußerer Anschauung. „Der formale Idealismus hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf" (Proleg. §. 49; 3, 261). Die Frage in der Psychologie ist bei Kant allerdings eine andere und neue geworden. Es fragt sich aber jetzt weiter, ob Kant das so gefaßte Problem gelöst oder seiner Auflösung näher gebracht hat? Ob er gesucht hat, auf vernünftige Weise das Räthsel zu lösen, wie äußere und innere Vorstellungsart auf einander wirken können, wie er es ehemals versuchte, den influxus physicus zwischen Leib und Seele zu erklären? Aber zwischen dem Ehemals und Jetzt liegt die Kritik der reinen Vernunft. Kant ist nicht mehr Dogmatiker, die Metaphysik mit ihren Fragen ist ihm zum „Blendwerk" geworden, deren Auflösung nur durch „Zauberkünste" geschehen kann (Kritik. Vorrede zur 1. Ausg. 2, 6), auf die er sich aber nicht versteht. Er ist auch nicht mehr Skeptiker, der Fragen aufwirft und deren Auflösung unentschieden läßt theils durch den Skepticismus, theils durch die Pluralität der Beantwortungen, wie dieß z. B. in seinem letz-

ten vorkritischen Werke über Swedenborg geschehen ist. Kant ist Kritiker geworden und die Frage selbst hat für ihn keine Geltung mehr, er wirft sie nicht mehr auf. Denn die Metaphysik ist ihm nur Wissenschaft, die aus Erfahrung entspringt, d. h. der Außenwelt, und zwar dieser nicht als an sich, sondern wie sie uns erscheint. Darum sagt Kant: „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen.“... (2, 690; 1te Ausg.). „Die Frage liegt ohne allen Zweifel außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß und mithin auch außer dem Felde der Psychologie“ (2, 327; 2te Ausg.).

Die crux metaphysicorum hat also Kant ebenso wenig gelöst als seine Vorgänger; ja, wenn diese sich noch bemüht haben, eine Lösung zu versuchen, so schneidet er uns mit einemmale und für immer alle Hoffnung auf eine jemalige Lösung ab. Den Gordischen Knoten, den die Dogmatiker zu lösen vergeblich versucht hatten, zerhaut er als unlösbar. Von keinem Philosophen kann man mehr behaupten als von Kant, daß seine Schwäche oft in seiner Stärke, aber auch umgekehrt, seine Stärke oft in seiner Schwäche beruhe. Kant hat den metaphysischen Knoten zerhauen, aber, um in seiner Sprache zu reden, nicht den Knoten an sich, sondern nur den Knoten, wie er ihm und seiner Zeit erschienen ist, d. h. den dogmatischen. Und hier ist Kant im Recht, hier ist seine Stärke und sein Verdienst. Er verneint die rationale Psychologie, aber seine Verneinung ist weder dogmatisch noch skeptisch, sondern kritisch. Der Unterschied nämlich ist der: der dogmatische und skeptische Einwurf ist gegen einen Satz, der kritische bloß gegen den Beweis eines Satzes gerichtet, den Satz selbst läßt er in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet; er zeigt nur, daß die Behauptung in der Form, wie sie vorliegt, grundlos sey, und läßt dabei unentschieden, ob sie in einer anderen Form richtig wäre. Verneint man dagegen den Satz und behauptet das Gegentheil, so ist die Verneinung eine dogmatische, während die skeptische Satz und Gegensatz verneint

(2, 687 ff.; 1te Ausg.). Diese Unterscheidung ist von großer Wichtigkeit und in der Folge für unseren Kant selbst sehr bezeichnend. Diejenigen, die unserm Philosophen Vorwürfe wegen seines kritischen Verneinens machen und ihn deßhalb für negativ halten, thun ihm Unrecht; denn Kant als kritischer Verneiner ist völlig im Recht und darin liegt gerade seine bleibende Bedeutung und sein wahrhaft segensreicher Einfluß, den er auf alle kommende Philosophie ausübt und noch ausüben wird. Sie verwechseln das kritische, d. h. das begründete Verneinen mit dem dogmatischen, dem unbegründeten, dem Kant allerdings, wie wir noch später sehen werden, verfallen ist und dadurch die fruchtbare Saat, die aus seiner kritischen Philosophie hervorgehen mußte und noch hervorgeht, vielfach gehemmt und verspätet hat. Wir betrachten hier zuerst Kant's Psychologie in ihrer kritischen Verneinung und haben es somit mit dem „Paralogismen der reinen Vernunft" zu thun.

Alle Wissenschaft beruht nur auf äußerer Erfahrung. Wissenschaft, die nicht auf solcher beruht, ist Scheinwissenschaft. Ihre Schlüsse, die nicht auf empirischen Prämissen beruhen, sind Scheinschlüsse. Obschon es also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse sind, entspringen sie dennoch aus der Vernunft. „Es sind Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann" (2, 307).

Es giebt 3 Arten solcher dialektischer Vernunft- oder vernünftelnder Schlüsse, wie sie eher zu nennen sind, gemäß der 3 Fundamentalideen der Metaphysik: Gott, Seele und Welt. Wenn ich von der Totalität der gegebenen Erscheinungen auf die absolute, synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt schließe, so heißt dieser dialektische Vernunftschluß das Ideal der reinen Vernunft. Sucht die Vernunft durch dialektische Schlüsse die unbedingte Einheit der ob-

jectiven Bedingungen aller Erscheinungen, so nennt Kant diesen Zustand der Vernunft die Antinomie der reinen Vernunft. Endlich, schließe ich vom einfachen Begriffe des Subjectes auf die Einfachheit des Subjectes selbst, so ist dieser Schluß der Paralogismus der reinen Vernunft (2, 308), auf den sich die ganze rationale Psychologie gründet. Die rat. Psychologie beruht lediglich auf dem Satze „ich denke", „aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll", und dem nicht das mindeste Prädikat, das aus der Erfahrung genommen ist, beigefügt werden darf, ohne ihre Reinigkeit und Unabhängigkeit zu stören (2, 310).

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Der transscendentale Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen. Er ist somit in der Menschennatur begründet und daher unvermeidlich, wenn auch nicht unauflöslich (das. 308).

Kant verfolgt auch hier das Schema der Kategorieen und gewinnt, vom Begriffe der Substanz ausgehend als dem Fundamentalbegriff, d. h. demjenigen, wodurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, folgende Topik der rat. Seelenlehre:

1) die Seele ist Substanz.

Mit der Seelensubstanz ist zugleich das unkörperliche Daseyn, Immaterialität gegeben.

2) Die Seele ist einfach. Mit der Einfachheit ist zugleich die Incorruptibilität, die Unsterblichkeit gegeben.

3) Die Seele ist Einheit nicht Vielheit. Personalität der Seele.

4) Sie ist im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Idealität der Seele (das. 311).

Diese 4 Sätze nun sucht die rat. Seelenlehre durch Beweise zu erhärten, aber ihre Beweise sind ebenso viele Paralogismen. Den Grund zu all' diesen Beweisen bildet die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich,

von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sey, sondern ein bloßes Bewußtseyn, das alle Begriffe begleitet. Ohne Ich giebt es keine Verknüpfung der Vorstellungen, d. h. keine Urtheilsform. Das Ich ist demnach das Subject aller Urtheilsformen, das logische Subject des Urtheils. Seiner Vorstellung müssen wir uns jederzeit bedienen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen. Da aber das Ich die formale Bedingung zu jeder Erkenntniß ist, so kann es selbst nie Object einer möglichen Erkenntniß seyn, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Daß aber ich, der ich denke, im Denken immer als Subject und als etwas, das nicht bloß wie ein Prädicat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sey. Das erstere, daß das Ich ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens und ist folglich ein analytischer Satz. Das zweite aber, daß das Ich eine einfache Substanz sey, ist ein synthetischer Satz. Schließt man nun von der ersten Bestimmung auf die zweite, so wird die logische Erörterung des Denkens überhaupt fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.*) Gewonnen hat die Metaphysik, wenn sie a priori darthun kann, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind (das. 315 f.). Der Begriff der Substanz bleibt aber doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann (Proleg. §. 47; 3, 258). Die Beharrlichkeit kann aber, wie Kant in der ersten Analogie über die Beharrlichkeit (2, 190—195) dargethan hat, nie aus dem Begriff einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Wir

*) Das. 314 ff. Vergl. auch einen Brief Kants an Reinhold, vom 12. Mai 1789. 10, 511 f.

können also die Beharrlichkeit der Seele nur zum Behuf möglicher Erfahrung, d. i. für das Leben, darthun; denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung (Proleg. §. 48; 3, 258 f. u. Anm.).

Der Mendelssohnsche Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der sich in seinem Phädon auf dieses Argument stützt, fällt damit weg. Denn giebt man auch zu, daß die Seele einfach sey, daß sie keine extensive Größe und Ausdehnung enthält, mithin ein Abnehmen und Verschwinden ihrer Theile nicht stattfinden kann, so kann doch, da sie eine intensive Größe ist, obgleich nicht durch Zertheilung, so doch durch allmählige Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte, durch Elanguescenz, eine Vernichtung stattfinden*). „Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloßen Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist; womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Genüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweisen unternimmt.“**)

Um ein Object zu erkennen, ist immer seine Anschauung nothwendig.

Soll ein Object als Substanz erkannt werden, so muß es als eine beharrliche Erscheinung angeschaut werden; denn nur die Beharrlichkeit macht sie eigentlich zur Substanz, wie wir oben gesehen. Nach der Auseinandersetzung des Begriffs der Beharrlichkeit von Kant, setzt er voraus, um erkannt zu werden, daß verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit sind, von denen die eine bleibt, während die anderen gehen (2, 194).

---

*) Vergl. was dagegen C. Ph. Fischer sagt in der Abhandlung: „Versuch einer wissensch. Begründung der Idee der Unsterblichkeit.“ 2ter Artikel; in Fichte's Zeitschr. für Philos. und spec. Theol. 3ten Bandes erstes Heft. S. 52. Bonn 1841.

**) 2, 319 2te Ausg. Vergl. dazu die Abhandlung: „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz u. Wolff“, 3, 475.

Verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume seyn. Also setzt die beharrliche Erscheinung oder die Substanz den Raum voraus; denn in der Zeit, die als solche nicht beharrt, läßt sich das Beharrliche nicht anschauen. Die Wirklichkeit meiner Seele ist aber Gegenstand meiner innern Sinne, ist eine innere Erscheinung, die bloß in der Zeit ist, also niemals als beharrlich angeschaut, mithin auch nicht als Substanz erkannt werden kann (Proleg. §. 49; 3, 260 f. Vergl. K. Fischer, i. a. W. I, 450).

I. Der Paralogismus der Substantialität.

„Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist (2, 660 ff., 1. Ausg.), und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz."

„Ich als ein denkendes Wesen bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden.

„Also bin ich als denkendes Wesen (Seele) Substanz."

Der Begriff „Substanz" gehört unter die reinen Kategorieen, von denen Kant in dem analytischen Theile der transscendentalen Logik gezeigt hat, daß sie an sich gar keine objective Bedeutung haben, wenn ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist. Ohne das haben sie nur subjective Bedeutung. Erst die Anschauung giebt ihnen den Inhalt. Wenn nun auch das Ich, als stetiges Bewußtseyn seiner selbst, als Substanz bezeichnet wird, im Gegensatz zum Denken, das man als Accidenz seines Daseyns und Bestimmung seines Zustandes ansehen kann, so hat dieser Begriff von Substanz mit jenem andren, der die Incorruptibilität involviren soll, nichts gemein. Daß ich, als ein denkendes Wesen, für mich selbst fortdauere, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schließen, und doch ist es gerade dieser Begriff der Beharrlichkeit, den ich als Hauptbedingung beim Begriff der Substanz voraussetzen muß, wenn er mir überhaupt etwas

nützen soll. Daß aber der Begriff der Beharrlichkeit nur durch Erfahrung, also empirisch auf eine Substanz anzuwenden sey, haben wir bereits oben gesehen. Bei unserem Satze ist aber keine Erfahrung zu Grunde gelegt, sondern er beruht auf bloßem Denken. Mithin kann auch von unserer Seele nicht als einer beharrlichen Substanz, sondern nur als einer Substanz als Träger unserer Gedanken gesprochen werden. Der Paralogismus besteht also hier in dem salto mortale, der von einem bloß logischen auf ein reales Subject schließt.

II. Paralogismus der Simplicität.

Mit Widerlegung des ersten Paralogismus der Substantialität sind im Grunde auch die anderen der Einfachheit, Persönlichkeit und Idealität schon widerlegt. Jedoch erfordert eine ausführliche Darlegung der Kant'schen Psychologie auch die ausführliche Widerlegung all' dieser Paralogismen, wie sie Kant selbst gegeben (Ebend. S. 662 ff., 1. Ausg.). Der Paralog. der Simplicität heißt:

„Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach."

„Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches.

„Also ist die Seele einfach."

Dieß ist, sagt Kant, der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa bloß ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluß, der sogar die schärfste Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint.

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler und die Handlung eines Zusammengesetzten ist ein Aggregat vieler Handlungen, welche unter die Menge der Substanzen vertheilt sind. Eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Substanzen entspringt, ist bei äußeren Gegenständen möglich (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile ist). Aber mit Gedanken, als in-

nerlich zu einem Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn verschiedene Vorstellungen in verschiedenen Subjecten geben so wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als solche einen Vers. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist. Der Schluß ist aber dennoch falsch. Denn von welchen Prämissen ist er abgeleitet? Aus dem Begriff des Gedankens? Es giebt aber auch zusammengesetzte Gedanken, z. B. die Collectivbegriffe. Nach der Regel der Identität kann also die Nothwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz bei einem zusammengesetzten Gedanken nicht eingesehen werden. Aus der Erfahrung aber kann die nothwendige Einheit des Subjects ebenso wenig abgeleitet werden, denn diese giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen. Es bleibt also nichts übrig als, wie in dem vorigen Paralogismus, der formale Satz der Apperception: Ich denke, auf welchen hin die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt. Der Satz: Ich bin einfach, hat aber mithin nur subjective oder logische Bedeutung und ist somit tautologisch, ähnlich wie der Satz des Cartesius: cogito, ergo sum. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst; denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt leeren Ausdruck: Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird.

Es ist also wieder derselbe salto mortale wie beim ersten Beweisverfahren über die Substanz. „So, schließt Kant die Kritik dieses Paralogismus über die Einfachheit der Seele, so fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier wie sonst jemals hoffen, durch bloße Begriffe (noch weniger aber durch die bloße subjective Form aller unserer Begriffe, das Bewußtseyn), ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten, zumal da selbst der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art ist, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen

werden kann, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demselben als einem objectiv gültigen Begriff zu gelangen."

III. Der Paralogismus der Persönlichkeit.

„Was sich der numerischen Identität (ebend. S. 669 ff., 1. Ausg.) seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist insofern eine Person."

„Nun ist die Seele ꝛc."

„Also ist sie eine Person."

Die Seele ist verschiedenen Zuständen und Eindrücken unterworfen. Wenn sich nun die Seele diesen Eindrücken dergestalt hingiebt, daß sie ihr eigenes Bewußtseyn darin verliert, d. h. das Bewußtseyn so verschieden ist als die Zustände selbst, so ist sie nicht persönlich. Persönlich wird sie nur dann, wenn sie in allen Zuständen, so verschieden sie auch seyn mögen, sich selbst als ein und dasselbe Subject weiß, oder wie Kant sich ausdrückt, sich der numerischen Identität ihrer Selbst bewußt ist. Das Selbstbewußtseyn besitzt nun dieses Vermögen und die Persönlichkeit der Seele und das Selbstbewußtseyn sind vollständig identisch. In meinem eigenen Bewußtseyn ist also die Persönlichkeit unausbleiblich anzutreffen. Die subjective Gewißheit ist also vorhanden. Allein die subjective Gewißheit zur objectiven zu machen, worauf es doch eigentlich hier ankommt und worauf der Schluß unseres Beweisverfahrens hinzielt, ist eine andere Frage und der Beweis dazu kann niemals geliefert werden. Aus dem Ich wird niemals auf die objective Beharrlichkeit meines Selbst geschlossen werden können. Denn, wie wir bereits gesehen haben, ist die Beharrlichkeit nur ein Gegenstand äußerer Erfahrung und kann mithin nie auf innere Veränderungen, auf die Seele angewandt werden. Indessen, sagt Kant am Ende, kann der Begriff der Persönlichkeit, sofern er bloß transscendental ist d. i. Einheit des Subjects, sowie der Begriff der Substanz und des Einfachen bleiben, und sofern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nöthig und hinreichend, wenn wir nur auf ihn keine Erweiterung unserer

Erkenntnisse bauen wollen; denn das Urtheil bleibt stets ein analytisches und kann nie zum synthetischen werden.

IV. Der Paralogismus der Idealität.

Cartesius hatte angenommen: Mein Denken ist das einzige Daseyn, dessen ich vollkommen gewiß bin, cogito ergo sum.*) Alles andere Daseyn ist zweifelhaft: de omnibus dubito. Darauf beruht der sogenannte Idealismus des Cartesius und auf ihn gründet sich die rationale Psychologie, um das Daseyn ihres Objects als das Sicherste, das Daseyn aller anderen Objecte als zweifelhaft zu beweisen. Diese Ungewißheit nennt Kant „die Idealität äußerer Erscheinungen" und den Vernunftschluß dazu „Paralog. der Idealität" (2, 673—682, 1. Ausg.); der also lautet:

„Dasjenige auf dessen Daseyn nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

„Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art, daß ihr Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann."

„Also ist das Daseyn aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft."

Die Prüfung dieses Paralogismus ist bei Kant die ausführlichste und die große und umwälzende That seiner Lehre kommt auch hier am meisten in Betracht. Hier zeigt sich auch hauptsächlich der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik. Wenn Kant in seiner Vorrede zur 2ten Ausgabe seiner Kritik (2, 31 Anm.) den Idealismus, zur höchsten Bestürzung und Indignation Fichte's, „ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" nennt, so ist es allerdings kaum begreiflich und mit obigen Worten schwierig zusammen zu reimen, wenn er hier schreibt: „Denn weil er (der

*) Vergl. Cartesii meditationes de prim. philos. Med. II. de natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus.

transscend. Idealist, für den er sich bekennt) diese Materie und sogar deren Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sich Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem Alles außereinander, er selbst, der Raum, aber in uns ist" (2, 675, 1. Ausg.). Und weiter unten: „Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen" u. s. w. (ebendas. 676).

Aber gerade dieser Idealismus giebt ihm die Handhabe zur Zerstörung unseres Paralogismus. Kant unterscheidet nämlich streng zwischen einem empirischen und einem transscendentalen Idealismus.*) Der empirische Idealismus nimmt Dinge außer uns an; allein ihre Vorstellung in uns von ihrem Daseyn ist zweifelhaft, weil wir die Dinge nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern durch Schlüsse erkennen; wir müssen von der Wirkung auf die Ursache schließen. Der empirische Idealismus spricht also nicht nur von Dingen in unserer Vorstellung, sondern von Dingen außer uns, von Dingen an sich, d. h. die im Raum sind. Der Raum ist also hier eine Bestimmung, welche den Dingen an sich zukommt. Cartesius ist empirischer Idealist und die rationale Psychologie ruht auf ihm. Kann der empirische Idealismus widerlegt werden, so ist damit auch die rationale Psychologie aufgehoben. Der Erfolg von Kant's Lehre von Raum und Zeit bewährt sich nun hier als ein glänzender. „Ich verstehe aber, sagt er, unter dem transscend. Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bestimmungen

*) Kant nennt den empirischen Idealismus des Cartesius auch den skeptischen, den transscendentalen Ideal. auch kritischen oder formalen. (Siehe Proleg. Anhang 3, 307).

der Objecte, als Dinge an sich selbst sind" (ebendas. 674 f.). „Von Anfang an, fügt Kant bei, haben wir uns schon für diesen transscend. Idealismus erklärt." Mit dieser Lehre fallen aber auch alle Bedenklichkeiten, die in den Prämissen des 4ten Paralogismus enthalten und durch die Lehre des empirischen Idealismus entstanden sind, mit einem Male hinweg. Die äußeren Gegenstände werden von uns nicht mehr nur mittelbar, d. h. vermittelst Schlußfolgerung, wahrgenommen und erkannt, sondern eben so unmittelbar wie die Erscheinungen unsers innern Sinnes, die Seele; denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjects, bloß auf den inneren, die Vorstellungen aber äußerer Gegenstände auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. „Also ist der transscend. Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird" (ebendas. 676; Proleg. §. 49. 3, 261). Das Reale äußerer Erscheinung ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich seyn. Ist nun aber die Erkenntniß äußerer Gegenstände nur eine Vorstellung in uns, wie wollen wir sie unterscheiden von denjenigen Vorstellungen, die uns die Phantasie vorspiegelt, oder die uns im Traum kommen? Um hier nun dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: „Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich" (ebendas. 679; Proleg. §. 49; 3, 260).

Mit der Lehre vom Raum, als einer bloßen Vorstellung in mir, hat Kant den empirischen Idealismus widerlegt und mit ihm den Paralogismus der Idealität als solchen aufgedeckt. Betrachten wir nun den 4ten Paralogismus der Idealität mit den 3 vorhergehenden, so finden wir folgenden Unterschied zwischen ihnen. In den 3 ersten Paralogismen der Substantialität, der Simplicität und der Personalität sind die Prämissen richtig; denn es sind bloß analytische und keine synthetischen Urtheile,

die auf die Erweiterung unserer Erkenntnisse keinen Einfluß haben. Erst die Conclusio ist eine falsche und ungehörige, indem auf etwas ganz Anderes und Verschiedenartiges geschlossen wird, als die Prämissen erlauben; vom bloß Logischen der Prämissen wird auf das Existenziale geschlossen. Es wird, wie die Logik sich ausdrückt, per sophisma figurae dictionis die Conclusio gefolgert (2, 317. 697, 1. Ausg. Ebenso in der „Logik" 1, 471). Nur diese drei Paralogismen können gemeint seyn, wenn Kant im Anfang seines 2ten Buchs der transcend. Dialektik sagt: „Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben" (2, 307).

Denn im 4ten Paralogismus ist die Conclusio, logisch genommen, eine richtige. Es ist kein Sprung in ihr anzutreffen, sie schließt nicht auf Verschiedenartiges, sie folgert sich unmittelbar aus den Prämissen. Sind die Prämissen richtig, so muß auch die Conclusio richtig seyn. Betrachten wir nun die Prämissen, so finden wir die propositio major als eine richtige von Kant selbst zugegeben (2, 674, 1. Ausg.). Unrichtig aber ist die 2te Prämisse, die prop. minor, die aus dem empirischen Idealismus hervorgegangen ist, dessen Falschheit Kant dargethan hat. Mithin ist auch die Conclusio eine falsche, d. h. materiell falsch; denn formell ist sie richtig.

Kant aber ist somit in der Kritik des 4ten Paralog. seiner eigentlichen Aufgabe untreu geworden: er verneint nicht mehr kritisch, sondern dogmatisch (vergl. 2, 687, 1. Ausg.). Die Kritik ist nicht bloß gegen den Beweis eines Satzes, sondern gegen den Satz selbst gerichtet. Er verneint nicht mehr die Form, in die der Satz eingekleidet ist, sondern den Satz selbst. Wir kommen noch einmal darauf zurück.

Wie in Folge von Kant's Lehre des transscendentalen oder, wie es in den Prolegomenen heißt, formalen Idealismus das psychologische Problem zu fassen ist, haben wir bereits

oben gesehen, ebenso daß auch in der neuen Fassung des Problems keine Lösung von Kant zu hoffen ist. Er verneint aber hier nur kritisch, nicht dogmatisch, d. h. sowenig als sich die Unsterblichkeit und das Wesen der Seele beweisen läßt, ebenso wenig läßt sich ihre Endlichkeit beweisen: „Nun kann zwar Niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung (daß die Seele unsterblich sey) aus speculativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber ebenso wenig kann auch Jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen" (2, 691, 1. Ausg.).

Kant hat also die rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffen sollte (2, 322), zerstört. Es hält schwer, das Wichtige und Folgenschwere dieser That ganz zu erkennen und uns zu vergegenwärtigen, uns, die wir nicht mehr in der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie aufgewachsen und an ihren Theoremen großerzogen sind, uns, die wir die Kant'schen Errungenschaften als etwas Selbstverständliches und als fait accompli zu betrachten gewohnt sind. Es bewährt sich auch hier wieder Faust's Wort:

> Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
> Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Wir haben keinen Begriff mehr, welchen Einfluß die Wolff'sche Philosophie zur Zeit Kant's auf ganz Deutschland ausübte und wie selbst die größten Geister jener Zeit dieser geistigen Macht unterlagen. Die Hegel'sche Schule unserer Zeit ist nur ein schwacher Vergleich dagegen. H. Ritter sagt: „Wolff hat in Deutschland die philosophische Schule seiner Zeit weit über seinen Tod hinaus in einer fast beispiellosen Weise beherrscht" (H. Ritter „Geschichte der Philosophie", 1853, 12, 518). Und Karl Leonhard Reinhold, der den Glanz jener Schule theilweise noch mit angesehen und erlebt hatte, schreibt: „Noch nie hat ein philos. System eine so schnelle und so allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitz-Wolff'sche. Es wurde

nach einem heftigen, aber nur sehr kurz dauernden Widerstand von den besten Köpfen der Nation und von den mittelmäßigsten angenommen, und der größere Theil der akademischen Lehrer wetteiferte mit dem besseren, sich für eine Philosophie zu erklären, in welcher man die schwersten und schwierigsten Aufgaben der Speculation mit noch nie gesehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöst und das Interesse der Religion und Moralität mit den kühnsten Ansprüchen der Vernunft vereinigt fand." *)

Und gerade war es die rationale Psychologie, die mit ihren scheinbar unumstößlichen weil logischen Beweisen über das Wesen der Seele, die Unsterblichkeit rc. den Glanzpunkt der Wolff'schen Philos. bildete. Bilfinger, Wolff's Nachfolger, schrieb: **Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima, Mundo et generalibus rerum affectionibus (1725).** Thümmig, ein Freund und Schüler Wolff's: **Institutiones philosophiae Wolfianae (1724)** wovon der 3te Theil: **Institutiones Psychologiae** (S. 115—208) betitelt ist. Ebenso Joh. Heinr. Winkler (1725). Ferner Steinbeck's: „Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und deren Unsterblichkeit" (1739), Körber's „Worauf es bei Ausmessung menschlicher Seelen und aller einfachen oder vor sich bestehenden Dinge ankommt" (1745). Vor allen aber Mendelssohn mit seinem „Phädon" (1775), den Kant allein einer specielleren Kritik würdigte. Da trat der Philosoph von Königsberg auf und vernichtete mit einem Schlag dieses so glänzend aufgeführte Gebäude einer allmächtigen Philosophie. Das, worauf die Starken und Weisen als eines Triumphes der menschlichen Vernunft so stolz waren und worauf die Schwachen und Unselbständigen den Anker ihrer Wünsche und Hoffnungen gründeten, zerfloß vor den scharfen und kritischen Blicken Kant's wie ein Nebelgebild. Ein Schrei des Erstaunens, aber auch der Ent-

*) K. L. Reinhold, „Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögen" (Prag u. Jena, 1789) Vorr. S. 2. Vergl. auch die „Geschichte der Kant'schen Philosophie" von K. Rosenkranz. S. 50, 12. Bd. der sämmtl. W. Kant's, herausg. von Rosenkranz u. Schubert.

rüstung folgte dieser beispiellosen That. Viele sahen in Kant, weil er die rationale Psychologie für Sophistik und Scheinwissenschaft erklärte, den Untergraber und Zerstörer jeder Religion und Moral. Sie meinten, weil er die unhaltbaren und sophistischen Beweise über das Wesen der Seele und ihre Unsterblichkeit angriff und vernichtete, er läugne damit die Seele und die Unsterblichkeit selbst. Kant aber war weit davon entfernt; er hat im Gegentheil dadurch, daß er eine Scheinwissenschaft aus dem Wege räumte, Platz geschaffen für eine gediegenere und haltbarere Wissenschaft Die Nebel müssen weichen, wenn die Sonne hervorkommen will. Und wenn auch Kant selbst nicht an das Kommen der Sonne glaubte, es thut nichts; er hat uns doch die Nebel hinweggeräumt.

Wir verstehen nun ganz die Worte, die er am Schluß seiner „Betrachtungen über die Summe der reinen Seelenlehre" in der ersten Ausg. seiner Kritik schreibt: „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so Viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorieen und Systemen hinhält, befreien und alle unsere speculativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herculischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur soweit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben" (2, 692, 1. Ausg.).

Fragen wir nun Kant, wozu die rat. Psychologie nütze, da sie als Doctrin, die unsere Erkenntniß erweitere, verwerflich sey, so antwortet er, als Disciplin (2, 322), welche der

speculat. Vernunft ihre unüberschreitbaren Grenzen anweist, um sich weder dem Materialismus noch dem Spiritualismus anheim zu geben (Vergl. Prolegom. §. 60; 3, 291 u. 2, 684, 1. Ausg.), die im Grunde beide dogmatisch sind, nur mit dem Unterschiede, daß der eine grundlos unbegründet verneint, was der andere ebenso unbegründet bejaht. Kant gründet dadurch die Widerlegung der rationalen Psychologie ganz auf den kritischen Idealismus (vergl. hauptsächlich 2, 684, 1. Ausg.) oder besser gesagt auf die transscendentale Aesthetik; eine Begründung, die in der 2ten Ausgabe der Kritik weniger hervortritt.

Dieß ist der negative Nutzen, den uns die rationale Psychologie verschafft. Positiven Nutzen gewährt uns nur die Psychologie, die sich auf Erfahrung stützt, „wenn wir unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung studiren und uns in den Schranken der Fragen halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann" (ebendas. 683, 1. Ausg.).

So hat Kant die Psychologie auf die Anthropologie eingeschränkt, und noch im J. 1791 sagt er in der Abhandlung „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff": „Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniß des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des inneren Sinnes kennt" (3, 473; vergl. 2, 630 f.). Dasselbe sagt er auch in der Vorrede zu seiner „Anthropologie", 1798 (10, 115), einem Werke, das als thatsächlichste Bekräftigung seiner Ansicht gelten darf. Anthropologie ist deßwegen nicht bloß Somatologie, sondern auch Psychologie, aber auf Thatsachen und innere Erfahrung gegründete Psychologie.

In der Vorrede der im J. 1786 erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" heißt es: „Die Natur in materieller Bedeutung genommen hat nun, nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne, zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenstände äußerer, der andere den Gegenstand

des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zwiefache Naturlehre, die Körperlehre und Seelenlehre möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht."*)

Noch einmal geschah es, daß Kant, zwar ohne seinen Willen, auf das Gebiet der für ihn längst abgethanen rationalen Psychologie zurückgeführt wurde. Es war im J. 1796 als Fr. Samuel Thomas von Sömmering, der berühmteste Anatom Deutschlands, Kant eine Schrift „Ueber das Organ der Seele" zur Beurtheilung vorlegte. Es mochte Kant schmeicheln, von einem so berühmten Manne, wie Sömmering war, um sein Urtheil gefragt zu werden, obgleich es ihn wieder nicht minder in Verlegenheit setzte; denn es war darin auch die Frage vom Sitz der Seele enthalten — eine Frage, die Kant schon längst mit dem Dogmatismus abgethan hatte.**) Wir sehen in der Hypothese Kant's, dem Wasser in den Hirnhöhlen irgend eine Bedeutung beizulegen (das. 109 f.), mehr ein nothgedrungenes und geistreiches Ausfluchtsmittel, um seiner Achtung und Höflichkeit gegen den großen Anatomen sich nicht gleich Anfangs zu sehr zu vergeben, als, wie Fichte will (das. i. a. W. S. 39), ein Nachgeben an Sömmering's physiologische Autorität. Sagt doch Kant gleich selbst nachher, daß die Frage über den localen Sitz der Seele an die Metaphysik nicht allein eine unauflösliche, sondern geradezu eine widersprechende sey. Und für diese Behauptung beruft er sich auf die Kritik der reinen Vernunft, auf die transscendent. Aesthetik (das. 111).

Der Gesammteindruck dieser kleinen Abhandlung ist, wie Fichte mit Recht bemerkt, „ungemein merkwürdig und lehrreich". Aber, nachdem wir die Kant'sche Psychologie vom Anfange bis zu diesem Punkt Schritt für Schritt aufmerksam verfolgt haben,

---

*) 8, 441. Es sey noch bemerkt, daß Kant daselbst warnt, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, weil die Objecte der Psychol. nur in der Zeit sind, die nur eine Dimension hat. Nichtsdestoweniger hat Herbart nachher den Versuch gemacht, die Psychologie auf Mathematik zu gründen.

**) Zu Sömmering über das Organ der Seele. 10, 105 — 112.

so macht sie auf uns, nicht wie auf Fichte, den „Eindruck völliger Rathlosigkeit“ diesem Probleme gegenüber, sondern den einer leisen Ironie und einer Selbstüberlegenheit. Unverkennbar ist dieß, wenn K. am Schluß sagt: „Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der sie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias; indeß es dem Physiologen, dem die bloße dynamische Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphysiker zum Ersatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben“ (ebendas.).

Es ist nur noch eine Frage, die Kant zu beantworten hat, eine Frage, die ihm öfters und da wo er kritisch verfährt mit Unrecht, zum Vorwurf gemacht worden ist, nämlich: ob er nicht durch die Wegräumung und negative Kritik der Beweise über die Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele auch den Glauben an dieselbe zerstört und so dem Zweifel hierüber Thür und Thor geöffnet habe. Kant beantwortet diese Frage am Schlusse der Paralogismen (2, 324—26). Der speculative Beweis, sagt er, steht so wie so auf einer Haaresspitze, so daß selbst die dogmatische Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn wie einen Kreisel um sich selbst drehen läßt, auf dem nichts als fester Grundlage gebaut werden kann. Ohnedem hat der bloß speculative Beweis auf die gemeine Menschenvernunft nie einen Einfluß gehabt.*) Die einzig brauchbaren Beweise aber gewinnen durch Abstellung jener dogmatischen Anmaßungen an Klarheit und Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in das ihr eigenthümliche Gebiet, in die

*) Um dieselbe Zeit (im J 1786) schreibt ein anderer tiefsinniger Denker in sein Tagebuch: „Gott weiß es, wie sehr und oft ich es mit Pascal fühlte, daß wir mit allem Speculiren und Demonstriren immer ohne Gott in der Welt sind. Wahrlich dein metaphysischer Gott ist ein so feines, lauteres Spiritusflämmchen, das weder erleuchtet noch erwärmt und bei dem jeder gute Entschluß erfriert.“ Baader's W. W. 11, 31.

Ordnung der Zwecke versetzen. Die Unsterblichkeit der Seele wird ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Es liegt in dem Wesen der Natur, daß sie in ihren Geschöpfen nichts Müßiges und Ueberflüssiges hervorbringt. Jedes Organ, jedes Thier hat seine ihm im Leben genau zugemessene Bestimmung. Der Mensch allein hat, hauptsächlich im moralischen Gesetz, eine Anlage, die weit über den Nutzen und Vortheil dieses Lebens hinausgeht und ihn berechtigt, sich als Bürger einer besseren Welt, die er in der Idee hat, anzusehen und tauglich zu machen. „Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in Allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen" (2, 325. 26).

J. H. Fichte nennt diese Lehre Kant's „einen wissenschaftlichen Anknüpfungspunkt" für die Auffassung seiner Anthropologie (Fichte, i. a. W. S. 16) und fährt fort: „Die Größe und Genialität der Kant'schen Entdeckung aber besteht darin, daß er die Nothwendigkeit erwies, über dem sinnlich reflectirenden Bewußtseyn der Menschen ein tieferes, ursprüngliches Daseyn desselben anzunehmen, und ebenso die Möglichkeit zeigte, in seinen Inhalt einzudringen. Er ist der Columbus einer neuen Welt im Menschen selbst geworden, von deren Vorhandenseyn schon lange alle tiefern Geister ahnende Kunde hatten, die aber noch keineswegs der Wissenschaft sicher gewonnen war. Doch auch er hat nur ihre Küste gezeigt und auf ihren weitern Fundort gedeutet. Betreten hat er sie nur an einer Stelle." (Vergl. ebendas. S. 395.)

Aber bei allen Vorzügen des großen Philosophen darf man nicht blind seyn gegen seine Fehler, die zwar meistens

eher entdeckt als verbessert werden können. Wir haben bereits erwähnt, daß Kant, den kritischen Verneiner, von verschiedenen Seiten her vielfache Vorwürfe getroffen und haben dieselben allen Ernstes als unbegründet zurückgewiesen. Das kann nun aber nicht geschehen, sofern er dogmatisch verneint, und das hat sich Kant zu Schulden kommen lassen, so sehr er auch gegen den Dogmatismus zu Felde zieht. Er war es allerdings, der den ersten Stein auf den Dogmatismus schleuderte, allein er selbst war nicht von diesem Fehler frei. Schon Schopenhauer*) hat Kant einer scharfen, beachtenswerthen Kritik unterworfen, nur hätte er auf die Hauptquelle der Irrthümer zurückgehen sollen, die eben in Kant's Unkriticismus oder seinem Dogmatismus liegt. Darauf hingewiesen und ihn in dieser Hinsicht einer trefflichen Kritik unterworfen zu haben ist ein Hauptverdienst Sengler's in seiner „Erkenntnißlehre".**) Wir halten uns im Folgenden hauptsächlich an diese.

Wenn nach Kant dasjenige Verfahren dogmatisch ist, etwas als Thatsache zu bejahen und zu behaupten, wofür man nicht die entsprechenden Gründe aufweisen kann (2, 687, 1. Ausg.), so ist Kant in seiner transscendentalen Aesthetik über Raum und Zeit selber dogmatisch verfahren, sosehr er auch damit in der Philosophie eine Revolution bewirkt hat und so sehr auch darin, und theilweise nicht mit Unrecht, Schopenhauer und Kuno Fischer Kant's größte und glänzendste That erblicken. Wir würden die Gränzen unserer uns vorgesteckten Aufgabe zu sehr überschreiten, wollten wir uns hierüber in eine genauere Kritik einlassen; wir verweisen im Vorübergehen nur an die tiefsinnig speculativen Erörterungen eines Daub und Baader.***)

---

*) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung". 1. Aufl. 1819. Anhang. Kritik der Kant'schen Philos. Vermehrt u. klarer in der 2. Aufl. i. a. W. 1844, Anhang S. 467—599.

**) Sengler: „Erkenntnißlehre" I. Ueber Kant vergl. S. 90. 94. 100. 106. 112 ff. 296. 369. 391 ff. 397. 427. 431 ff. 493. 511. 606 ff.

***) Daub: „Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten". 2 Bde. 1816. Baader's „Elementarbegriffe über die Zeit" und seine „Societätsphilos." W. W. 14, 29—160. Ferner sur la notion du temps, 2, 47

Mit der Raum- und Zeittheorie hängt zusammen die Lehre vom Ding an sich und seiner Unerkennbarkeit, und darin ist Kant ebenso sehr dogmatisch (vergl. Sengler, i. a. W. S. 614. 908).

Unterziehen wir nun denjenigen Begriff, auf den die ganze, rationale wie empirische Psychologie beruht, einer genaueren Prüfung, nämlich das Selbstbewußtseyn oder den Ich-Begriff, so wie ihn Kant in seiner Kritik aufgenommen hat.

Kant hat das cogito des Cartesius, so wie er es bei diesem vorfand, ohne weitere Prüfung angenommen und darauf die ganze Seelenlehre gegründet (2, 308 ff.). Das Ich des Cartesius ist aber ein empirisches Ich, das bloß hervorgegangen ist aus der Zusammenfassung seiner Vorstellungen, Gefühle rc., die von der Außenwelt entstehen. Das Wesen des Ich ist also so zu sagen ein ὕςερον πρότερον, das erst aus den empirischen Vorstellungen entsteht, statt daß diese das reine Ich als Basis und Richtschnur hätten. Das Ich ist also nicht Vorstellung des Ich von sich, sondern Vorstellung seiner Vorstellungen, die einen empirischen, von außen gegebenen Inhalt haben. Das Ich ist mithin nur empirisches Bewußtseyn, kein reines Selbstbewußtseyn. Diese Ansichten, sagt Sengler (das. i. a. W. 613), setzen Kant und Fichte fort. Auch nach ihnen denkt der Verstand oder das Ich als Intelligenz nur die der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen, nicht aber sich selbst an und für sich, um freie Causalität für jene Vorstellungen zu werden. Dieß ist das naturalistische Element in diesem Idealismus. In dieser Beziehung könnten wir Kant's kritischen Idealismus eher selbst als empirischen Idealismus bezeichnen, wie Kant den des Cartesius benennt, als kritischen; denn hier ist Kant's Kriticismus ganz unkritisch. Dogmatisch, d. h. ohne weitere Prüfung, nimmt Kant das Wesen der Seele, das Ich als völlig unbestimmte, unreale Einheit = X, und bestimmt

—68. Ebenso Fichte, i. a. W. im 2ten Buch, 1tes Cap. „Vom Realen und seinen Grundeigenschaften," S. 181 ff.

dasselbe nur in seinen Erscheinungen, Attributen und Vermögen. Diese sind die Hauptsache, das Wesen, und der Ichgedanke als unwesentlich begleitet nur seine Vorstellungen (2, 313). Das Subjective, das Ich, tritt zurück gegen das Objective seiner Vorstellungen, die reine Subjectivität wird reine Objectivität, und Sengler hat Recht, wenn er sagt: „Der Tadel, der sie trifft (Kant und Fichte), ist nicht der, daß sie zu subjectiv-idealistisch, sondern daß sie nicht genug und entschieden subjectiv verfahren, oder daß sie den subjectiven Idealismus nicht rein, entschieden und mit den geeigneten Mitteln durchführen" (Sengler, das. S. 607).

Dieß ist der erste und Hauptfehler Kants, daß er das Selbstbewußtseyn sich nicht erst begründen ließ und es als ein gegebenes, empirisches Bewußtseyn auffaßte. Der 2te Fehler folgert sich nothwendig aus diesem. Ist das Ich an sich unreal und leer und wächst es eigentlich erst zum Ich heran durch seine Vorstellungen, die der sinnlichen Erfahrung entnommen sind, so ist es auch nicht fähig, etwas anderes zu erkennen, als was ihm aus der sinnlichen Erfahrung zukommt. Mit Locke nahm also Kant nur Eine unmittelbare Erkenntnißquelle an, die sinnliche Wahrnehmung, das sogenannte höchste Erkenntnißvermögen war für ihn nicht vorhanden. Schon in der „Idee Gottes" sagt Sengler: „Kant's Kritik geht von der dogmatischen, also unkritischen Voraussetzung aus, daß es keine Erkenntniß des Uebersinnlichen gebe, daß das Denken sich nur auf die sinnliche Erfahrung beziehe und keine objective Realität habe."*)

Kant sagt, daß über der Vernunft nichts Höheres in uns angetroffen werde, aber alle seine Definitionen über das höchste Erkenntnißvermögen sind mangelhaft und unsicher. Er selbst sagt, daß er sich bei der Definition derselben „in einiger Verlegenheit" befinde (2, 280). Die Vernunft ist das Vermögen der

---

*) Sengler: „Die Idee Gottes". Erster historisch kritischer Theil. S. 53. Vergl. Erkenntnißlehre S. 112.

Principien, wie der Verstand das der Regeln. Was will nun das heißen? Unter Principien versteht Kant synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen. Die Begriffe aber liefert der Verstand. Der Verstand ordnet die Erscheinungen der Außenwelt, giebt ihnen Einheit vermittelst der Regeln, d. h. der Kategorieen. Die Vernunft beschäftigt sich aber mit den bloßen Regeln des Verstandes und den mannichfaltigen Erkenntnissen desselben, um ihnen Einheit durch die Principien zu geben. Obschon also die Vernunft nie unmittelbar auf die Erfahrung geht, so ist sie doch bloß auf die Erfahrung angewiesen, und also rein empirisch. (Vergl. damit Schopenhauer i. a. W. S. 540.)

Eine höhere Kraft, ein idealeres Vermögen erkennt er der Vernunft nicht zu. Dadurch konnte aber Kant nicht einmal eine richtige Fassung der empirischen Thatsachen gewinnen. Er gab mit dem höheren, idealen Erkenntnißvermögen auch die Entfaltung und richtige Gewinnung derjenigen Kraft der Vernunft auf, die nöthig ist die Empirie zu bestimmen. Mit einem Wort, er hat dadurch die Philosophie der Erfahrung ebenso gut aufgehoben als die des Uebersinnlichen. Es ist falsch, wenn man behauptet, Kant hätte in seiner Kritik ein für allemal den Beweis geliefert, daß die Vernunft nicht über die Erfahrung hinausreiche, daß sie kein höheres, ideales Erkenntnißvermögen besitze. Kant hat das nie und nirgends bewiesen, wohl aber dogmatisch behauptet; denn seine Paralogismen und Antinomien beweisen uns nur, daß jenes Schlußverfahren der höheren Vernunft ein falsches und sophistisches war, nicht aber daß die höhere Vernunft selbst ein solches sophistisches und unwahres Vermögen ist. Wie Kant, ein so scharfer und kritischer Denker er sonst war, durch die ihm unmittelbar vorhergehende Philosophie bewogen, auf eine so unkritische Behauptung geführt wurde, würde sich historisch leicht nachweisen lassen. Kant selbst fühlte nur zu oft das Unzureichende seiner Behauptung, mehr als je bewahrheitete sich hier der Ausspruch:

Si expellis naturam furca, tamen revertitur.

Und wie lästig, wie drückend mußte es für einen Mann

wie Kant seyn, der mehr als irgend einer zur Speculation und eigentlichen Philosophie geschaffen war, mit einer einzigen und dazu noch unbegründeten Behauptung den nervus rerum sich für immer abgeschnitten zu haben. Wer erinnerte sich nicht an Faust, wo er klagt:

Und sehe, daß wir nichts wissen können —
Das will mir schier das Herz verbrennen.

Ja seine ganze Kritik d. r. V. leitet er mit folgenden Worten ein: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben"; und wiederum nennt er diese Fragen „eine natürliche und unvermeidliche Illusion, die der menschlichen Natur unhintertreiblich anhängt" (2, 279). Und ist es nicht, als ob er manchmal nicht bloß das Drückende, sondern auch das Unzureichende einer solchen Behauptung gefühlt hätte, wenn er in seinen „Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik" (schon der Titel ist bezeichnend) schreibt: „Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich" (3, 297).

Jedenfalls aber im Widerspruch mit sich selbst hat Kant diese höchste subjective Erkenntnißquelle für die Idee der Sittlichkeit, als Thatsache des Bewußtseyns angenommen. (Vergl. Sengler i. a. W. S. 113).

Wie uns die Vorzüge Kant's nicht blind machen sollen gegen seine Fehler, so sollen aber auch seine Fehler uns nicht seine Vorzüge vergessen machen, und hierin bewahrheitet sich immer noch das Wort Wilh. v. Humboldt's: Wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, und den Nutzen, den er dem philosophischen Denken verliehen hat, bestimmen will, so bleibt dreierlei unverkennbar gewiß: Einiges was Kant zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was das Wichtigste ist,

so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufzuweisen hat."

Durch Kant's Kritik hat die Erfahrungswissenschaft einen mächtigen Impuls bekommen, und sie ist dadurch auf einen höheren Standpunkt angelangt*). Auch auf die Psychologie hat dieselbe mächtig eingewirkt und eine durchgreifende Reform ausgeübt. Die Psychologie erhielt eine vollständig neue und wissenschaftliche Begründung, die erst durch und nach Kant geschehen konnte. Unsere bedeutendsten psychologischen Werke der Gegenwart gehen von Kant aus, so Fortlage's „System der Psychologie, als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes", Sengler's „Erkenntnißlehre" I. Bd. und Fichte's „Anthropologie" und „Psychologie", Ulrici's „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen": auch Lotze's „Medicinische Psychologie" ist nicht zu vergessen. Wenn diese Forscher weiter gingen als Kant, so ist das nur zu billigen; denn sie basirten auf Kant dem kritischen Philosophen und nicht auf Kant dem dogmatischen.

„So viel ist gewiß," sagt aber Kant, „wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft etwas bedurfte und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie, oder Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, daß Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde" (3, 295).

Recensionen.

Leibniz und Lessing. Eine Studie von Prof. Dr. R. Zimmermann. Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien (XVI. Bd. S. 826ff.)

Diese gediegene Abhandlung, mit deren Resultaten unsre

---

*) Vergl. auch Rosenkranz i. a. W. das Capitel: „Einfluß der Kantischen Philos. auf die positiven Fachwissenschaften." S. 320 ff.

Ansichten im Ganzen übereinstimmen, wenn wir auch gegen den Gang des Beweises schließlich einige Einwendungen zu erheben haben, ist ein nochmaliger Versuch die alte Streitfrage, ob Lessing in der Philosophie Leibnizianer oder Spinozist gewesen sey, zu lösen.

In der Einleitung (S. 1—8) giebt der Herr Verf. eine kurze Uebersicht über den Gang des Streites. Er entwickelt die Ursachen, warum F. H. Jakobi's Ansicht, Lessing sey Spinozist gewesen, durchdrang und zum allgemeinen Vorurtheil wurde, obwohl das gute Recht auf Seiten Mendelssohn's war. Der Umschwung in der allgemeinen Weltansicht, die veränderte Werthschätzung des Spinoza, die Wiedererweckung des Studiums von Leibniz hat uns jedoch auch zu dieser Frage eine andre Stellung gegeben. Guhrauer hat die Geistesverwandtschaft von Lessing und Leibniz erkannt, und seiner Ansicht ist H. Ritter beigetreten. Ihnen steht Danzel gegenüber, der zwar zugiebt, daß sich Ansichten bei Lessing finden, welche der Lehre des Spinoza widersprechen, aber an der großen Bedeutung des Studiums des Spinoza für Lessing's Entwicklung festhält. Guhrauer hat darauf dieses Verhältniß Lessing's zu Spinoza zwar anerkannt, ist aber doch bei seiner ursprünglichen Ansicht geblieben. Der Zweck der vorliegenden Abhandlung geht nun dahin, von Neuem die Meinung zu widerlegen, daß Lessing Spinozist gewesen sey, und einen bündigen Beweis dafür zu geben, daß er der Schule des Leibniz zugehört. Die Beweisführung bewegt sich durch folgende Sätze:

1. Die Philosophie des Leibniz und Spinoza stehen in einem unversöhnlichen Gegensatze zu einander.
2. Ein so klarer Kopf wie Lessing konnte Gegensätze nicht in sich vereinen. (Der Herr Verf. macht ihn ein wenig zum Herbartianer.)
3. Seine Ansichten stimmen mit denen von Leibniz überein.
4. Er konnte also kein Spinozist seyn.

Dahingestellt seyn lassen wir die Ansicht des Herrn Verf. daß Leibniz und Spinoza in demselben Verhältniß stehen, wie

Herbart und Hegel, auch wollen wir der Zukunft die Entscheidung darüber überlassen, ob und in welchem Sinne Leibniz ihr Philosoph geworden ist. Wir Deutschen schwärmen zu viel von Philosophen der Zukunft, während es unsre Aufgabe wäre, die vorhandenen Bedürfnisse der Gegenwart in's Auge zu fassen und hier der Philosophie die richtige Stellung zu den übrigen wissenschaftlichen Lebensmächten, der Theologie, den Alterthumsstudien, der Geschichte und den Naturwissenschaften zu geben. Freilich kann uns hierbei Leibniz leiten. —

Der erste Haupttheil der Abhandlung (S. 8—41) ist der bei weitem wichtigste und wir machen auf dessen Bedeutung aufmerksam. Der Herr Verf. wirft die Vorfrage auf, wie stehen Leibniz und Spinoza zu einander? In der That ist diese Frage von entscheidender Wichtigkeit. Neben dem, was Trendelenburg den Universalismus des Leibniz genannt hat, dem lebendigen Verhältniß nämlich, in welches er die Philosophie zu allen Wissenschaften gesetzt hat, ist nichts so sehr der Beachtung werth, als die Stellung, welche er der deutschen Philosophie den Philosophien der andern Völkern gegenüber gegeben hat, und die Richtung, welche er ihr vorzeichnete, ja es ist dies vielleicht das bedeutendste Werk von Leibniz. Mit einer Aufgeschlossenheit ohne Gleichen nahm er auf, was das Alterthum, das Mittelalter, die Franzosen und Engländer vor ihm gelehrt hatten, aber in der ganzen Kraft eines selbständigen Geistes hat er kritisch dem deutschen Gedanken sein besonderes Verhältniß dazu gegeben, indem er dies sich befreundete, jenes abwies, und ich glaube nicht, daß es der deutschen Philosophie heilsam war, wenn sie sich von den Bahnen entfernte, auf die Leibniz hindeutete. Leibniz hat verhütet, daß der deutsche Gedanke einer Richtung verknechtet wird, welche dem deutschen Genius widerspricht. Indem er z. B. bei der Errichtung der Berliner Societät seine Sorge für die Philosophie hinter seiner Sorge für die Muttersprache barg, legte er den Grund zu einer eigenartigen Entwicklung des deutschen Gedankenlebens, machte die philosophische Wissenschaft bei allem Universalismus doch national. Wir weisen bei dieser Gele-

genheit auf alle die schätzenswerthen Beiträge von Foucher de Careil, Guhrauer, D. Jacoby (de Leibnitii studiis Aristotelicis, Berliner Dissert.), Trendelenburg hin, welche die historische Stellung zu ermitteln suchen, die sich Leibniz durch Studium und Kritik seiner Vorgänger gab, auch würde ihre Zusammenstellung interessante Resultate zeigen. Den Spinoza hat Leibniz größtentheils abgewiesen, schon am 1. Dezember 1679 (die Ethik erschien 77) schrieb er an Huygens über Spinoza: Il me semble, que ses démonstrations prétendues ne sont pas des plus exactes.

Der Herr Verf. unsrer Abhandlung führt nun seine Untersuchung über das Verhältniß von Leibniz und Spinoza auf Grund der von Schulze auf Herbart's Wunsch in den Göttinger gelehrten Anzeigen Jahrgang 1830 Nr. 128 vom 4. August veröffentlichten Randglossen Leibnizens zu Spinoza und den von A. Foucher de Careil in der königl. Bibliothek zu Hannover gefundenen und unter dem Titel: Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz, Paris 1854 veröffentlichten Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia. Die von Foucher bekannt gemachten: Nouvelles remarques de Leibnitz sur l'éthique de Spinoza mit den übrigen Abhandlungen der II. Ausgabe konnte der Herr Verf. noch nicht kennen. Warum aber hat er Erdmann's Opp. Leibnitii Praf. p. XI über die Schrift de vita beata ausgesprochenen Bemerkungen und die dadurch veranlaßte gründliche Untersuchung von Trendelenburg: Monatsberichte der königl. Akademie der Wissensch. zu Berlin Oct. 1847, ignorirt?

Das Resultat der Untersuchungen des ersten Theils fassen wir mit den Worten des Herrn Verf.s zusammen S. 41:

„Der Spinozist kennt nur eine einzige Substanz und keine Freiheit, der Leibnitianer nur Eine ungeschaffne, aber unendlich viele geschaffne Substanzen, eine doppelte metaphysische und moralische Nothwendigkeit und eine vernünftige d. i. durch Vernunft bestimmte Freiheit, jener keine, dieser nur Individuen,

jener nur wirkende und keine Endursachen, dieser beide, aber in ewiger Uebereinstimmung, jener nur ein Reich der Natur, dieser eins der Natur und eins der Gnade, jener nur einen physischen (naturgeschichtlichen), dieser neben und über demselben einen ethischen, geschichtlichen Organismus, jener Nothwendigkeit ohne Vernunft, dieser Nothwendigkeit durch Vernunft, dieser Freiheit, jener absoluten Zwang."

Die Ausführung schließt sich an den Gang der Animadv. von Leibniz an und ist vollständig und genau, wie wir uns durch Vergleich überzeugt haben. Der Herr Verf. unterbricht denselben nur, um die Lehre des Leibniz, welche er die Mitte zwischen Cartesius und Spinoza halten läßt, an betreffenden Punkten weiter zu erläutern und recht lichtvoll in einen Gegensatz zu Spinoza zu setzen; dabei führt er die Haupt- und Grundbegriffe beider Philosophien vorüber. Von Einzelheiten sey Folgendes erwähnt: S. 11 wird die Bemerkung des Leibniz zu def. IV zu def. III gezogen, doch wird das hier vom Herrn Verf. Gesagte vielfach durch die oben citirten Nouvelles remarques modificirt. S. 33 findet sich eine treffliche Erklärung des Einflusses, den Spinoza auszuüben vermag: „In einer Zeit, wie die der Crusius, Reimarus u. A., konnte ein System Wohlthat dünken, das den forschenden Blick über die Enge hinaus in die Totalentfaltung des Weltalls zu vertiefen strebte. Die Darstellung des Weltzusammenhanges war das, was als Ideal der Philosophie vorschwebte und jenes System, das eine solche gewährte, als dessen Erfüllung erscheinen lassen konnte." Ferner enthält unsre Abhandlung aber auch die Andeutung Alles dessen, wodurch in der That die Ethik des Spinoza ihre wissenschaftliche Widerlegung erfährt. Es kann sich dieselbe, abgesehen von der Kritik der Willkührlichkeit der Definitionen, gegen die Trugschlüsse richten, wodurch Spinoza die Einzahl der Substanz zu erweisen sucht. Die Einzahl folgt aus der Einzigkeit der Qualität, nun besteht aber beim Absoluten die Einzigkeit der Qualität nicht darin, daß es Substanz, sondern darin, daß es absolut ist; es folgt also die Einzahl der Substanz nur durch

Trugschluß, wenn man nämlich wie Spinoza den angegebenen Unterschied der Begriffe Substanz und des Absoluten nicht macht (cf. Eth. p. I prop. V, VIII, XI, XIV). Diese falschen Identitäten des Spinoza führen uns auf einen noch fruchtbarern Gedanken. Es fragt sich nämlich, besteht alles Seyende nur auf eine und dieselbe Weise und kann es auf eine und dieselbe Weise gedacht werden, oder giebt es specifische Unterschiede derart, daß das Physische nicht wie das Ethische, oder um vollständiger zu seyn, das Natürliche, Seelische und Geistige nicht Alles auf einerlei Art besteht oder zu denken ist. Da sie nun aber, wie sich aus nähern Untersuchungen ergiebt, auf verschiedene Weise sind was sie sind, so wird auch nicht das Ethische durch physische Kategorien (d. i. durch Kategorien, die nur in der Sphäre der Natur Geltung haben), das Physische durch ethische Kategorien gedacht und begriffen werden können. Es ist viel darin gefehlt worden, daß man Kategorien auf andre Gattungen des Seyenden übertrug, als wofür sie gültig waren, ja Alles auf eine Art auffaßte, und in diesen Fehler fiel auch Spinoza, wenn er z. B. nur die wirkenden Ursachen gelten ließ, wenn er nicht zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit unterschied. Vorliegende Abhandlung enthält nun manche Beiträge zur Durchführung des eben ausgesprochenen Gedankens, dessen Tragweite eine sehr große ist: läßt er doch die Ethik des Spinoza mit allen durch sie veranlaßten Consequenzen in allen Fugen wanken.

Nachdem der Herr Verf. die Unvereinbarkeit des Leibniz und Spinoza hinreichend erwiesen zu haben glaubt, formulirt er (S. 43) die Fragen, auf deren Beantwortung es bei der Entscheidung, ob Lessing Spinozist war, ankommt: Erkennt Lessing Individuen oder nur eine Substanz an, giebt es für ihn nur eine einzige oder eine doppelte metaphysische und moralische Nothwendigkeit, lehrt Lessing Freiheit oder fatalistische Nothwendigkeit des Willens. Die Antwort auf diese Frage entnimmt (S. 43—59) der Herr Verf. aus dem Fragment: „Das Christenthum der Vernunft" (XI S. 606), und entscheidet sich fi

die Uebereinstimmung der Lessing'schen und Leibniz'schen Ansichten. Er tritt Danzel gegen Ritter bei, daß Lessing die Freiheit d. i. die bewußte Befolgung eines Gesetzes der Vollkommenheit gelehrt habe. Dieselbe Leibnizische Grundansicht findet Hr. Z. als Basis der „Erziehung des Menschengeschlecht"; eine Bestätigung seiner Ansicht sieht er auch in dem Blatte (XI S. 458), auf das Guhrauer hingewiesen hat, und das die Frage beantwortet, ob die Menschen mehr als 5 Sinne haben könnten.

Während wir in allen diesen Ausführungen dem Herrn Verf. beitreten, sind wir der Ansicht, daß seine Polemik gegen Danzel S. 54 bei Gelegenheit der Interpretation des Briefes an Mendelssohn vom 17. April 1763 insofern verfehlt ist, als in der That die Bewegung des Spiegelbildes keine Bewegung, sondern eben nur deren Bild ist. Danzel'n wäre nur entgegenzuhalten, daß ein von Lessing gewählter, der Verdeutlichung fremder Ansichten dienender Vergleich jedenfalls keinen berechtigten Schluß auf Lessing's Grundansicht oder Neigung begründet. Wir lassen es auch dahingestellt, ob es dem Herrn Verf. gelungen ist nachzuweisen, daß Lessing selbst da Leibnizianer war, wo er es nicht seyn wollte. Einzelne Differenzen zwischen beiden Männern, z. B. daß Leibniz die Metempsychose verwirft, Lessing sie lehrt, giebt er zu. —

Er kommt nun S. 59 ff. auf die Betrachtung des vielberufenen Gesprächs zwischen Jakobi und Lessing, und hier pflichten wir Allem, was er sagt, bei. Es ist nach Guhrauer's Ansicht (S. 60) keineswegs eine Quelle zur Kenntniß von Lessing's wahrer Philosophie und religiöser Gesinnung, sondern höchstens als ein Beitrag zur Charakteristik Lessing's als Mensch und Dialectiker zu betrachten. Lessing hat in der ganzen Ueberlegenheit seines Geistes mit „dem Poeten und Enthusiasten" Jakobi gespielt und ihn für seinen gutgemeinten, aber von groben Mißverständnissen nicht freien antispinozistischen Eifer geneckt. Jakobi verstand weder Lessing noch Leibniz noch Spinoza gehörig, und während er nicht einmal fähig war, den Gang des Gespräches klar und richtig aufzufassen und objectiv und unver-

ändert wiederzugeben, zwang er sich zu einem Scharfsinn, der den bedeutendsten wissenschaftlichen Geistern überlegen zu seyn strebte, in der That aber oft nur seine eignen Mißverständnisse bekämpfte. Ich bin in der Lage dieses Urtheil durch ein andres Dokument beweisen zu können, was mir der Herr Verf. gestatten wird hier mitzutheilen, wenn ich darüber auch einen Augenblick die Aufmerksamkeit von seiner Abhandlung ablenke. Bekanntlich sind Aeußerungen Lessing's, aus denen Jakobi den Spinozismus Lessing's geschlossen hat, hier in Halberstadt in Gleim's Hause gefallen. Jakobi berichtet darüber in der ersten Auflage der Briefe über die Lehre des Spinoza Breslau 1785 S. 35, in der II. Aufl. Breslau 1789 S. 51. Ein im Vergleichen geübtes Auge bemerkt den Unterschied in der Fassung.

I. Aufl. S. 36.	II. Aufl. S. 51.
und Gleim darüber jammerte --- ----- Gleim sah uns an, als ob wir unklug wären, wie er denn überhaupt die dreimal vierundzwanzig Stunden, die wir bei ihm zubrachten, große Noth mit uns gehabt hat, ohne müde zu werden, uns beständig nur seine sinn- und geistreiche Laune, seinen lachenden Witz und immer liebevollen, wenn auch scharftreffenden Scherz entgegen zu halten.	und Gleim es bedauerte ------ Gleim sah uns etwas verwundert an, aber ohne weiter nachzufragen. (Die freundschaftliche Lobeserhebung fehlt.)

Woher schreibt sich, so fragt es sich, die Verschiedenheit der Fassung, woher die Entziehung der freundschaftlichen Anerkennung? Ich benutze zur Beantwortung dieser Frage Manuscript 55 *) der Bibliothek der Gleimschen Familienstiftung. Es enthält das Urtheil eines Augen- und Ohrenzeugen der Neckereien zwischen Lessing und Jakobi in einem Briefe Gleim's an Jakobi. Leider ist der Brief Jakobi's hier nicht mehr vorhanden, auf den der Brief als Antwort geschrieben ist; denn Jakobi hat,

*) Das Manuscript giebt als Geburtsjahr Jakobi's das Jahr 1742 an und bemerkt, er sey im 78. Jahr gestorben. Sonst wird 1743 angegeben. (?)

wie ich aus einer handschriftlichen Bemerkung Körte's entnehme, seine Briefe zurückgefordert. Ich schließe aber wohl nicht fehl, wenn ich annehme, daß Jakobi Gleim zur Theilnahme am Streit, ob Lessing Spinozist gewesen sey, aufgefordert habe, um womöglich seine Parthei zu verstärken. Darauf antwortet ihm der alte Biedermann:

Halberstadt den 9. Mai 1786.

Euer Streit ihr Weisen ist werth der Männer, die ihn streiten, Lessing, Reimarus, Jakobi, Mendelssohn, Kant, Hemsterhuis, Hamann, Nikolai. Schaf und Ziegenbock machen Platz und sehen verstummt den Stiergefechte zu.

Laßt's aber bitt' ich bei den Hörnern, ihr seid Brüder, schlagt euch nicht mit Kains Keulen, gebt auch euern Brüdern keine bösen Namen, oft schon wurden Hunde blos der bösen Namen wegen todtgeschlagen. Eure metaphysischen Belustigun- haben wie die anatomischen ihren Nutzen ohne Zweifel, jede Wahrheit steht auf einem metaphysischen Fußgestell, so gar ernstlich aber es damit zu meinen! Sind doch nur Belustigungen! Mußten mein theurer Jacobi Sie's los seyn vom Herzen: Lessing war ein Spinozist, mußten sie ihn denunziren als solchen? Mußten Sie Alles was Lessing gesagt hatte noch einmal sagen und kann mans? Sie mußten, sie wurden gedrängt, gestoßen! Gut denn, konnten Sie's anders nicht machen. Ein Brief und Alles was sie wußten oder zu wissen glaubten von Lessing in den Brief und diesen Brief an Mendelssohn geradeswegs an Mendelssohn, so hättet glaub' ich, ihr Euch gleich verstanden. Man zankt sich eben nicht, sobald man sich versteht. Nur Aeußerungen wegen Lessings Glauben an Spinoza gehören dem guten Mesdelssohn, nur Klatschereien! also kams zum Stiergefechte.

Auch aus diesem wird Licht entstehen auf unsrer finstern Erde. Nur ich, mein Theurer, ich der Alte, welchem Ruhe Noth ist, kann und will zu euerm Streit nichts sagen, als überhaupt nur dies, daß ich, als es regnete, nicht jammerte, sondern nur sagte, daß es schade wäre, daß es regnete, schade

versteht sich nur für uns, weil wir in den Garten gehen wollten und nicht konnten wegen des Regens, daß also wie Sie unrecht haben hierin, Sie auch darin Unrecht haben können daß Sie, was Lessing sagte, für Ernst genommen haben*) Gleim.

Der Brief ist zu deutlich, um einer Erläuterung zu bedürfen, die Freundschaft scheint sich in der Folge erkältet zu haben. Fügen wir noch hinzu, was Gleim in sein Exemplar der Briefe über Spinoza schrieb:

Was! Lessing Atheist? Wer sagt's? Wer giebt's zu lesen?
Jakobi! Gott erbarm's: wär's Goetze noch gewesen.

Und eine Briefstelle aus einem Brief vom 20. November 1782: „Ich muß, mein lieber Freund, mit ihnen noch sprechen über Etwas das Lessing nicht gesagt hat.

Lessing hat nämlich nicht gesagt, es hätte Febronius nicht vollkommen Recht, sondern nur die Gründe, die er hätte gegen den Pabst, daß wären entweder keine Gründe, oder sie gälten gegen die Fürsten doppelt und dreifach. — Auch dieses Letzte glaub' ich hat unser Lessing nicht gesagt und Sie, mein Lieber, habens entweder nicht recht gehört oder Sie haben erweitert, was Lessing genau, wie er pflegte, gesagt hat. Denn in Wahrheit gelten die Gründe des Febronius nicht mehr und nicht weniger gegen die Fürsten, als gegen die Päbste. —

Kehren wir zum Bericht über die Abhandlung Zimmermann's zurück, von der wir nur abgeschweift sind, um die Urtheile des Herrn Verf. durch neue Beweise zu belegen. — Der Herr Verf. unterscheidet scharfsinnig zwischen einer Weltanschauung, die durch den Wahlspruch *ἓν τὸ πᾶν* und den anderen *ἓν καὶ πᾶν* bezeichnet wird; als unerwiesene Hypothese aber können wir nur betrachten, wenn er diese Unterscheidung auch Lessing zuschreibt und annimmt, daß dieser sich durch den Wahlspruch *ἓν καὶ πᾶν* eben als Anhänger von Leibniz habe bezeichnen

*) Ausgestrichen ist die Fassung: Lessings Scherz für Ernst.

wollen. Die Herleitung der Leibniz'schen Weltanschauung aus dem Wahlspruch ἓν καὶ πᾶν müssen wir darum als gesucht bezeichnen, weil sie in diesen einfachen Worten, die eine ungenaue Wiedergabe einer Wendung des Xenophanes (ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν) sind, nicht liegt, und weil Lessing gewiß Jakobi nur geneckt hat, wenn er in Gleim's Gartenhaus unter J.'s Wahlspruch ἓν καὶ πᾶν schrieb. —

Auch was der Herr Verf. am Schluß von Lessing'scher Philosophie und dem Verhältniß von Theologie und Philosophie sagt, das er sich im Ganzen scholastisch denkt, lassen wir dahin gestellt seyn. Auch wir dringen auf ein befreundetes Verhältniß, glauben aber, daß dasselbe nur durch Selbstbeschränkung der Philosophie zu erreichen ist. Nur im Gebiet des Menschlichen kann unsrer Ansicht nach die Philosophie exakte Wissenschaft werden, das Gebiet der Natur aber möge sie den Naturwissenschaften überlassen und das Unerforschliche endlich ruhig verehren. —

Dem ganzen Beweis haben wir Folgendes entgegen zu halten. Abgesehen davon, daß die in ihrer Schroffheit gewiß falsche Herbart'sche Lehre von der Unvereinbarkeit der Gegensätze, welche Herbart zu Widersprüchen umdeutet, ihm zu Grunde liegt, halten wir die ganze Fragestellung: war Lessing Spinozist oder Anhänger von Leibniz, und die Annahme, er müßte eins von beiden gewesen seyn, für unrichtig. Wie, wenn er keins von beiden oder beides wäre? Wie, wenn es im Sinne der Philosophie als systematischer Wissenschaft überhaupt keine Philosophie des Lessing gäbe? Man mißverstehe uns nicht. Wir bezweifeln nicht, daß Lessing einzelne philosophische Gedanken aussprach, wir bestreiten auch nicht, daß sie auf dem Studium früherer Systeme beruhten, aber wir bestreiten, daß Lessing einseitig und Anhänger nur einer Schule war, wir behaupten, daß er die verschiedensten, ja auch entgegengesetzte Bildungsmittel in der Einheit seiner genialen Persönlichkeit zusammenfaßte und bewältigte. So hat er den Leibniz, so hat er den Spinoza gekannt und studirt, beide haben auf seine Entwicklung Einfluß geübt, wovon Spuren sei-

ner Schriften zeugen, wenn ihn seine deutsche Natur wohl auch vorzugsweise zu Leibniz hinzog. Daß er sich Einem ausschließlich als blinden Schüler hingegeben hätte, das lag nicht in Lessing's selbständigem Wesen, in seiner kritischen Natur, in seiner rastlosen Forschung. Was hilft die gelehrte Methode, welche einzelne Stellen mühsam vergleicht, wenn der Blick auf die ganze Persönlichkeit nicht zugleich offen bleibt. Dieses sein ganzes Wesen aber widerspricht der Annahme, sowohl daß er ein Philosoph, als daß er ein unselbständiger Anhänger eines Systems war. Dem nach Wahrheit ringenden Geiste, der nach den Worten der Alten weiß, daß Gott allein weise ist, werden die einzelnen Systeme immer nur als unbefriedigende Bruchstücke und Trümmer dieser Weisheit erscheinen, und ein solches Ringen und Forschen, das nirgends sich genügt und Halt macht, das ist Lessing's eigenste Natur. Damit ist ausgesprochen, daß Lessing ein viel zu großer und gewaltiger Mensch ist, um ihn mit einem Parteinamen zu bezeichnen und vom Parteistandpunkt zu messen.

Unser Angriff richtet sich gegen Satz 2 des Zimmermann'schen Beweises, der in der That von Z. unbewiesen geblieben ist. Fällt aber der Untersatz, so fällt bekanntlich der ganze Beweis. —

Dr. **Arthur Richter.**

Grundlinien der philosophischen Ethik von Dr. Schmid, Prof. der Philosophie in Erlangen. Wien, 1868. W. Braumüller.

Der Verf. geht von der Ansicht aus, daß die Bestimmung des Grundwesens des ganzen Menschen, welche in der praktischen Philosophie den Ausschlag gebe, einerseits von der Erkenntnißlehre, andererseits von der Metaphysik abhängig sey, weil die Philosophie es mit den Prinzipien zu thun habe. Er schickt deßwegen seiner Ethik die Grundlinien der Erkenntnißlehre und Metaphysik voran, und geht dann erst zur Ethik über, welche er in die philosophische Rechts-, Sitten-, Religions- und Erziehungslehre theilt.

Wie sehr die Logik und die Metaphysik die Lehre vom praktischen Geiste beeinflusse, zeigt Schmid an dem Beispiele Heraklit's, welcher erkenntnißtheoretisch das Gesetz der Identität der Gegensätze aufgestellt, demgemäß Denken und Ausdehnung für identisch erklärt und den ewigen Umtrieb, das vernünftige Feuer mit ewiger Bewegung als ewige Substanz gesetzt habe. Daraus habe sich aber für die Ethik die Aufhebung der individuellen Selbständigkeit als höchstes Ziel ergeben. Das oberste Gesetz des Denkens sey — bemerkt er dagegen — vielmehr das der Harmonie, welches das Gesetz des Gegensatzes, der Einheit und Causalität in sich begreife. Dieses Gesetz sey ein allgemeines, das Gesetz des Weltgeistes; es habe aber das Gesetz der schlechthinnigen Identität zur absoluten Voraussetzung, und letztere falle über die Welt hinaus in das Absolute, von welchem daher auch die kosmische Bewegung und Causalität, wie der Gegensatz und die Einheit der Gegensätze ausgeschlossen bleiben.

Gott ist dem Verf. die schlechthin selbständige Substanz, sogar die alleinige Substanz, von der Welt verschieden und geschieden, reiner Geist, die schlechthinnige Wahrheit, Schönheit und Güte. Der reine Monotheismus ist nach ihm die allein wahre Religion, die Vernunftreligion, deren Erkenntniß die höchste, philosophische Geistesarbeit und selbst den höchsten Gottesdienst ausmacht. Die Lehre von der Menschwerdung Gottes oder von der Gottwerdung eines Menschen, eines oder einer Heiligen (Maria), also die Menschenanbetung, und andere damit zusammenhängende Lehren sind von der Philosophie als Trübungen des religiösen Bewußtseyns zurückzuweisen. Wir sind nun mit dem Verf. in dieser Geltendmachung des reinen Theismus oder Monotheismus und in der Abweisung aller ihn verdunkelnden Dogmen ganz einverstanden. Seine Schrift hat in dieser Beziehung eine erfrischende und das wahrhaft religiöse und zugleich philosophische Bewußtseyn läuternde und schärfende Wirkung, und kann in dieser Hinsicht mit Recht empfohlen werden. Nur verliert sich sein Theismus in das Gebiet des Deismus,

wenn er läugnet, daß Gott die Welt gewollt habe, und wenn er ihre Wirklichkeit als einen mit dem Gegentheile, ihrer Nichtwirklichkeit, für Gott schlechthin gleichgiltigen Reflex seiner Substanz setzt. Er bestimmt die Welt darum als schlechthin zufällig und wird zu dieser Annahme geführt, weil, wenn Gott die Welt gewollt hätte, Gott selbst, die schlechthinnige Substanz, ein leidendes Wesen seyn müßte. Allein hierbei übersieht Schmid, daß, wenn das Werden der Welt auf einem bloßen Geschehenlassen von Seiten Gottes, ohne seinen Willen, beruhen würde, Gott hierbei vielmehr passiv, leidend sich verhielte, als wenn er die Welt durch seinen Willen setzte. Das Setzen eines leidenden, abhängigen Seyns, dergleichen die Welt ist, durch den Willen Gottes ist nicht selbst ein Versetztwerden in den Zustand des Leidens; vielmehr offenbart sich Gott gerade darin, daß er, die Welt durch seinen Willen schaffend, sie als von sich abhängig setzt, als der im Schaffen selbständig bleibende Geist, wie denn überhaupt nicht das Wollen, sondern das Nichtwollen, Geschehenlassen ein Leiden ist. Auch hebt das Gesetztwerden des Menschen durch Gottes Willen durchaus nicht die Substanzialität des Menschen selber auf, sofern er hierdurch nur als eine abhängige Substanz bestimmt wird; denn Gott setzt schaffend ein Andres als er selbst, also nicht ein bloßes Accidenz seiner Substanzialität.

Mit dieser philosophischen Erkenntniß stimmt auch das wahre Wesen der Religion überein. Ihr ist die Gottinnigkeit oder, wie der Verf. sagt, die Gottgehörigkeit von Seiten des Menschen, welche in der Befreiung zur intellektualen Liebe Gottes besteht, wesentlich. Aber diese Liebe Gottes wäre nur eine einseitige Regung des Menschen, in Wahrheit gar nicht möglich, wenn die Welt, also auch der Mensch Gott gleichgiltig wäre. Gott ist auch nicht die schlechthinnige Identität; eine solche Bestimmung, gleichwie die andere, daß Gott die alleinige Substanz sey, würde konsequent zum absoluten Pantheismus führen, und ließe die Bestimmung Gottes als Geist nicht zu, weil der Geist nothwendig in der Selbstunterscheidung von sich mit sich

identisch, also Identität in der ideellen Dualität ist. Diese Identität Gottes schließt auch die Harmonie von Gottes Wesen nicht aus; denn die Harmonie ist die über die Lebensfülle eines Wesens stets übergreifende Identität selbst, die sie durchdringende und organisirende oder ordnende Einheit. Herrscht in der Welt die Harmonie, so muß sie noch vielmehr dem Urwesen selbst zukommen. Gott ist nicht leere Identität, sondern ens realissimum, Inbegriff der absoluten Vollkommenheiten, also nothwendig höchste Harmonie.

Als das oberste Princip für den praktischen Geist bezeichnet nun Schmid dieß, daß er sich als zufälliges Wesen praktisch bejahe. Hieraus folge, daß er die Ideen der Selbständigkeit, der Zusammengehörigkeit mit andern Menschen, und der Gottgehörigkeit in Einheit zu verwirklichen habe. Der Mensch, als ein zufälliges Wesen, sey nur relativ selbständig, nur ein Theil des wirklichen und idealen Ganzen, und zugleich ein Gott gehöriges Seyn. Auf sie, seine relative Selbständigkeit, seine Zusammengehörigkeit und Gottgehörigkeit oder Religionsfreiheit, habe er daher auch ein angebornes Recht. Wäre der menschliche Geist schlechthinnige Selbständigkeit, so hätte er weder Leib, noch Rechte, noch Pflichten, er wäre über sie alle erhaben; wäre er eine Weise der absoluten Substanz, so wäre er wie ein Kind, für welches die Mutter sorgt und dem Alles recht seyn muß, was ist und geschieht. Aber der menschliche Geist sey weder Substanz noch Weise (modus) der absoluten Substanz, sondern ein zufälliges Wesen; darum habe er angeborne Rechte, und gebe es eine Philosophie des Rechts.

Sofern aber nun — führt der Verf. weiter aus — die Menschen nur überhaupt gerecht seyen, seyen sie noch nicht sittlich; sie verhalten sich leidend; die Sittlichkeit eben wurzele in der freien Selbstbestimmung des konkreten Geistes. Erst, wenn der Geist mit Wissen und Willen gerecht sey, sey seine Gerechtigkeit eine sittliche Tugend; er sey dann vom Leiden zur Thätigkeit emporgestiegen. Die sittliche Thätigkeit habe die Verwirklichung der Ideen der Selbständigkeit, Zusammengehörigkeit

und Gottgehörigkeit zum Ziele. Die Idee der Selbständigkeit, die Seligkeit, sey eben der Ausgangspunkt und Beweggrund der Sittlichkeit. Im höhern Egoismus des sittlichen Geistes liege die Quelle des Wohlwollens. Selbstlose Nächstenliebe sey Heuchelei. Der sittliche Mensch müsse, wie er an sich selbst immer thätig sey, um sich zur höchsten Herrschaft über sich selbst und alles Andere und zur Herrlichkeit emporzuarbeiten, so auch infolge der Zusammengehörigkeit der Menschen immer thätig seyn, Andere zu veredeln und zu gleicher Herrlichkeit mitzuerheben. Hinwiederum müsse er die Gottgehörigkeit durch Thätigkeit erwerben; Sittlichkeit sey ohne sie nicht möglich. Erst in der Voraussetzung, daß schließlich durch Gott Tugend und Glückseligkeit in Harmonie gebracht werden, daß der sittlich gute Mensch selig werde, sey es der Mühe werth, sittlich zu seyn. Nur der monotheistische Geist strebe sittliche Gerechtigkeit an. Aber darum seyen die Nächsten- und Gottesliebe nur Weisen der Selbstliebe. Wir thun dem Nächsten nicht wohl um seiner selber, sondern um unserer selber willen; auch thun wir ihm nicht wohl, weil es Gottes Wille sey, sondern weil wir durch Erfüllung des Willens Gottes vom Leiden befreit und selig werden.

Mit diesen Sätzen können wir nur theilweise einverstanden seyn. Ganz gewiß macht die Verwirklichung der Ideen der Selbständigkeit, Zusammengehörigkeit der Menschen und der Gottgehörigkeit durch den Vernunftwillen des Menschen den Inhalt des sittlichen Organismus aus, und darum habe ich in meiner Ethik die individuelle, sociale und absolute Form der Sittlichkeit unterschieden. Es erhellt auch hieraus, daß die individuelle Form der Sittlichkeit der Ausgangspunkt des sittlichen Lebens ist, und daß durch das ganze sittliche Leben des Menschen in allen seinen Gebieten und Formen die wahre Seligkeit des Einzelnen gefördert werden muß, was wiederum nur unter der Voraussetzung der Wahrheit der theistischen Gottesidee möglich ist. Daß dieß der Verf. ähnlich, wie andere gleichzeitige Philosophen, energisch geltend gemacht hat, rechnen wir ihm

zum Verdienst an. Allein einmal läugnen wir überhaupt die Zufälligkeit des Menschen. Sie folgt daraus noch nicht, daß die Existenz für das Seyn Gottes nicht nothwendig ist. Es giebt noch eine höhere, moralische Nothwendigkeit, welche zugleich im höchsten Sinne frei ist, diejenige für die göttliche Liebe, und sie müssen wir, sofern Gott, was seiner unendlichen Liebe Drang ist, frei mit seinem Wollen bejaht, in Gott setzen. Sodann ist das gewiß ethisch hohe Streben nach des Menschen voller Selbständigkeit am allerwenigsten abhängig von seinem Selbstbewußtseyn von sich als einem zufälligen Wesen. Im Gegentheil solch ein Bewußtseyn müßte für immer jedes Selbstgefühl ertödten und die richtige sittliche Selbstwerthschätzung unmöglich machen. Das wahre Selbstgefühl und das ächte Streben nach Selbständigkeit hat vielmehr seine letzte Bewährung in dem Bewußtseyn, daß unser Ich in dem ewigen Ideensystem der göttlichen Vernunft und unser Seyn in dem absoluten Liebeswillen der Gottheit begründet ist. Darum darf auch unsre Selbständigkeit und Glückseligkeit stets nur als Moment des ewigen, göttlichen Ideensystems und des universalen Liebeswillens des absoluten Geistes ethisch erstrebt werden, und es ist ein großer Irrthum, wenn der Verf. meint, daß der sittliche Mensch Anderen nicht um ihrer selbst willen wohlthue, und daß man Anderen nur Gutes thue mit der beständigen Reflexion auf sich selbst, um seiner eigenen Lust willen. Hierdurch wird das wahre sittliche Verhältniß verkehrt. Denn in dem sittlichen Verhalten weiß der Mensch sein individuelles Wohl zwar mitgesetzt in der Totalität, dem sittlichen Ganzen, aber doch diesem selbst untergeordnet. Sittlich ist überhaupt nur der Vernunftwille; die Vernunft lebt aber, denkt und handelt in der Anschauung des sittlichen Weltganzen, in welchem der Einzelne nur als Glied gesetzt ist. Wie ich in dem Vernunftganzen mich selbst als Glied, hiermit mich als Selbstzweck und mein Wohl will, so will ich auch die Andern als gleichberechtigte Glieder und erstrebe in der Liebe ihr Wohl als solches, rein um ihrer selbst willen. Das reine uneigennützige Wohlwollen kennt jene künst-

liche Reflexion auf die eigene Lust durchaus nicht. Lustgefühl und Vernunft dürfen und sollen im sittlichen Handeln beisammen seyn; aber die Vernunft hat sich nicht nach dem Lustgefühl, sondern umgekehrt das Lustgefühl hat sich, wenn wir sittlich handeln, nach der Vernunft zu richten, und dann ist es auch allein wahre, reine, dauernde Befriedigung, was ich fühle.

Dabei vermissen wir in dem Werke des Verf. eine allgemeine und genaue Erörterung und Entwicklung der Begriffe des Rechts, der Gerechtigkeit und der Liebe an sich und in ihrem wechselseitigen Verhältnisse. Auf diese wichtigen ethischen Fragen geht er nur kurz §. 207, aber nicht näher ein. Hätte er dieß gethan, so würde er nicht zu der abstracten Trennung der Rechts- und der Sittenlehre gekommen seyn, welche sich in seinem Buche findet. Es ist ein innerer Widerspruch, wenn er die Rechtslehre und in ihr die Lehre von der Familie und vom Staate als Theil der Ethik behandelt, und hintennach beim Anfange der Sittenlehre erklärt, die Menschen seyen, sofern sie überhaupt nur gerecht seyen, noch nicht sittlich. Kann denn überhaupt in der Ethik Etwas, vollends eine große Gemeinschaft, die nicht ihrem innersten Wesen nach sittlich wäre, behandelt werden? Hat denn die Familie im Rechte den Quellpunkt ihres Lebens? Den Staat nicht von Grund aus als ethische, also sittliche Gesellschaft zu konstruiren, das beweist eine Mißkennung seines innersten Wesens, über welche heutzutage jeder Philosoph längst hinaus seyn sollte. Der Verf. fühlt dieß selbst, und darum behandelt er, nachdem er Familie und Staat zuerst in seiner Rechtslehre dargestellt hat, beide noch einmal in seiner Sittenlehre. Da hören wir, daß die Ehe als sittlicher Stand behandelt werden, und daß der Staat sich um seines Grundwesens willen zu einer sittlichen Daseynsstufe emporarbeiten müsse. Gehört aber die Sittlichkeit zum Grundwesen des Staats und ist die Ehe von vornherein eine sittliche Verbindung, wenn sie rechter Art ist, so sind beide auch von Anfang an, principiell als solche zu begreifen, hiermit aus der ethischen Idee, der

Idee der Sittlichkeit als besondere Formen ihrer Verwirklichung abzuleiten.

Es ist zweckmäßig, die Rechtssphäre für sich zu behandeln und in ihr die Idee des Staats zu entwickeln; denn vorherrschend dem innersten Wesen nach und durchherrschend seiner Form nach, gemäß seinem gesetzlichen Charakter, bleibt der Staat die selbstherrliche Rechtsgesellschaft, in welcher eine Nation sich organisirt. Aber der Rechtssphäre steht nicht, wie die frühere Philosophie lehrte, die Sphäre der Moralität oder Sittlichkeit, sondern die Liebessphäre gegenüber, und die Sittlichkeit und zwar sie in der sozialen Form ist das Allgemeine, unter welches beide Gesellschaftsarten fallen und wissenschaftlich zu subsumiren sind. Auch ist die Idee des Rechts, wie schon bemerkt, dem innersten Wesen des Staats nach nur das vorherrschend ihn bestimmende, keineswegs aber die Liebe oder das Wohlwollen ausschließende Prinzip, wie umgekehrt die Liebesgemeinschaften, also namentlich Familie und Kirche, zwar die Liebe zu ihrem vorherrschenden Prinzip haben, ohne aber darum das Recht oder die Gerechtigkeit von sich auszuschließen.

Daß das Centrum der Sittlichkeit, wenn sie sich religiös gestaltet, die intellektuale Liebe Gottes werde, und letztere fortgehe bis zur Feindesliebe, hebt der Verf. in seinem 5ten Buche, welches die Grundlinien der philosophischen Religionslehre enthält, besonders hervor. Hierin, wie auch in seiner Verwerfung aller mit der Vernunftreligion im Widerspruch stehender Dogmen, z. B. dem von einer ewigen Verdammniß, bin ich mit dem Verf. ganz einverstanden. Nur glaube ich, daß nicht die ganze Religionslehre, sondern bloß die Lehre von der praktischen Seite der Religion, die sog. praktische Theologie, in die Ethik aufgenommen werden kann.

Mit der philosophischen Erziehungslehre schließt Schmid seine Ethik. Er bestimmt die Erziehung negativ als Entrohung des Menschen, positiv als Erhebung desselben zu den drei öfter genannten Zwecken, höchster Selbständigkeit, höchster Einheit der konkreten Geister und Gottgehörigkeit. An der Ver-

wirklichung dieses Zwecks — bemerkt er mit Recht — müssen Familie, Staat und Kirche in gleicher Weise sich betheiligen, und hierbei polemisirt er mit wohlbegründetem Ernste gegen die die Selbständigkeit des Einzelnen systematisch untergrabende Erziehungsmethode der Jesuiten und anderer Parteien in der katholischen Kirche, sowie er mit vollem Grunde den wahren Erzieher als den höchsten Künstler und ächten praktischen Philosophen schildert.

Abgesehen also von den angegebenen Differenzen können wir doch nicht leugnen, daß der Verf. das ächte Ziel der philosophischen Ethik, die wahre Freiheit und Selbständigkeit des Menschen in ihrer Einheit mit der Zusammengehörigkeit und Gottgehörigkeit, verfolgt. Wenn wir sodann lesen, wie begeistert er den ächten Philosophen als wahren Hohenpriester Gottes darstellt, wie er die Religion in ihrer Wahrheit, aber auch in ihrer vollen Freiheit zu erfassen und zu begründen sich bestrebt und darum auch mit allem Freimuth es ausspricht, daß nur in der also erfaßten Religion der letzte Quell freier, frischer, befeligter Sittlichkeit fließe: so können wir seiner Schrift das Zeugniß nicht versagen, daß in ihr der Geist ächter Philosophie wehe, und wir dürfen darum hoffen, daß sie dazu beitrage, den Sinn für lebendige philosophische Thätigkeit, welche von todtem Positivismus und schaaler, materialistischer Negation gleich weit entfernt ist, in unsrer Zeit an ihrem Theile neuzubeleben, und somit eine höchst wünschenswerthe Wirkung auf unser Zeitalter hervorzubringen.

Wirth.

Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, dargestellt von Otto Pfleiderer. Leipzig, Fues's Verlag.

Vorstehende Schrift zeigen wir mit Vergnügen in unsrer Zeitschr. an, indem sie ebensowohl von einem lebendigen Interesse für die Idee der Religion, als von gründlicher Kenntniß ihrer Geschichte und von freisinniger, speculativer Auffassung

ihres Wesens und des Ziels ihrer Entwicklung Zeugniß giebt. Der Verf. hat seine Religions-Philosophie als Repetent am theologischen Stift zu Tübingen zweimal mit Erfolg vorgetragen und veröffentlicht nunmehr seine Vorlesungen in dem genannten Werke. Obgleich dasselbe hiernach ein Erstlingswerk, eine Jugendarbeit ist, beweist es doch eine seltene Reife und Umsicht des Urtheils. In dem ersten Buche, welches von dem Wesen der Religion handelt, bespricht er zuerst das Wesen derselben als eines menschlichen Verhaltens, und entwickelt darin ihre psychologische Entstehung im einzelnen Subjekt, sowie die Entstehung der frommen Gemeinschaft und deren Bethätigung im Cultus. Sodann stellt er das Wesen der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses dar, indem er die Lehren von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, von der Schöpfung des Menschen, dem Anfang und Endziel der Menschheit und von der göttlichen Offenbarung entwickelt.

Nach einer vorausgeschickten Kritik der religions-philosophischen Theorieen Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's u. A. gelangt Pfl. zu dem Ergebnisse, daß die Religion die Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit sey. Eben deßwegen — führt er weiter aus — könne die psychologische Form der Religion keine andere seyn als die, in welcher wir überhaupt der Triebe, ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung inne werden, nämlich das Gefühl. Denn nur in Gefühlsperceptionen werden wir unserer Triebe inne, nicht in irgend einem gegenständlichen Erkennen, das vielmehr erst auf die Gefühlsperception sich richten müsse, ohne diese aber gar nichts vom Triebe erfahren könnte. Näher seyen es immer Lust- oder Unlustgefühle, in welchen wir eines Triebs als befriedigten oder gehemmten inne werden. Handle es sich also in der Frömmigkeit um Befriedigung des Grundtriebs, so werde ihre unmittelbare Erscheinungsform immer auch in Lust- oder Unlustgefühlen bestehen; der Unterschied dieser von allen

andern sey aber der, daß es sich hier nicht von endlichen Trieben handle, von deren Befriedigung oder Nichtbefridigung Seyn oder Nichtseyn des Menschen nicht unbedingt abhänge, sondern von dem unser Wesen konstituirenden Grundtriebe, dessen Befriedigung unbedingt von ihm erstrebt werde und eine unendliche Lebensförderung, vollkommene Lust, Seligkeit in sich schließe. Um Seligkeit und nur um sie sey es dem Frommen als solchem zu thun. Seligkeit aber sey ein Gefühlszustand.

Ausgeschlossen sey hierdurch das Wissen und Thun keineswegs, dieß verhüte schon die Einheit des menschlichen Geistes, aber sie kommen doch nur in zweiter Linie, als Abgeleitetes in Betracht. Theoretische Lehren haben für den Frommen nur insoweit Werth und Wahrheit, als er sich durch sie in seinem Seligkeitsbedürfniß gefördert fühle, und das sittliche Handeln habe für ihn seine Bedeutung nur als Erweis, Stärkung und Verbreitung seines Glaubens, kurz in seiner Beziehung zum Religionsgefühl. Schleiermacher habe mit Recht das Gefühl als Sitz der Frömmigkeit bezeichnet und nur irriger Weise es als todten Indifferenzpunkt zwischen Wissen und Thun bestimmt.

Ich habe in meiner Schrift über die spekulative Idee Gottes S. 2 ff. als das uranfängliche Gefühl, welches die Quelle und Grundform aller Religion sey, das Gefühl der Unendlichkeit bestimmt und dort gezeigt, wie die beiden Faktoren des menschlichen Ich, seine Unendlichkeit und Endlichkeit, sich in ihm unter der Form des Gegensatzes und Widerstreits entwickeln, bis sie endlich in der absoluten Henade, in Gott, die Lösung ihres Zwiespalts finden und der Mensch darin zum unendlich beseligenden Gefühle seiner Harmonie gelange. Diese Ausführung, welche der Verf. nicht gekannt zu haben scheint, da er sie wenigstens in seiner Schrift nicht erwähnt, stimmt im Wesentlichen überein mit seiner Theorie, und darum kann ich selbstverständlich der letzteren meinen Beifall nicht versagen. Der Verf. geht zurück auf das innerste Wesen der menschlichen Persönlichkeit, zeigt darin den Grundtrieb derselben und in diesem hinwiederum das wahre religiöse Gefühl oder, wie er mit

Recht sagt, das religiöse Gemüth, diese centrale Innerlichkeit des individuellen Geistes, wo der Mensch bei sich selbst ist und wo er Gott findet, in ächt dialektischer Weise, und seine Auffassung unterscheidet sich hierin sehr zu ihrem Vortheil von sonstigen Darstellungen, welche nicht das Grundwesen des Menschen selbst als Sitz der Religion erfassen.

Im Folgenden zeigt der Verf., wie das religiöse Gefühl Objekt des Erkennens wird. Die Einbildungskraft bringt, wie er zeigt, die religiösen Gefühle dadurch zum Ausdruck, daß sie das vorhandene Material von Vorstellungen, welches aus der äußern, sinnlichen Welt stammt, benutzt, umgestaltet, steigert, frei kombinirt, und hierdurch entstehen die Göttersymbole, Mythen, Theophanien, Wunderlegenden u. dergl. Weiterhin bildet sich die Glaubenslehre, welche nicht mehr bei vereinzelten anschaubaren Vorgängen der Vergangenheit stehen bleibt, sondern aus diesen die Vorstellungen allgemeiner und dauernder Verhältnisse heraushebt, ohne jedoch von der sinnlichen Form schon zu lassen. Darin liegt jedoch noch ein innerer Widerspruch, welchen erst die spekulative Theologie löst, indem sie auf den gemeinschaftlichen Grund des Glaubens und Wissens, das Selbstbewußtseyn, zurückgeht, durch Kritik der gegebenen Glaubensvorstellungen alle fremdartigen, das wahre Wesen des Glaubens selbst trübenden und entstellenden Elemente entfernt, den Begriff des Glaubens durch Induktion aus allen einzelnen Erscheinungen gewinnt und diese hinwiederum durch Deduktion aus jenem erklärt.

Auch eine Willensbethätigung ist die Frömmigkeit, aber nur eine innere auf Gott gerichtete. Die sittliche Praxis dagegen geht auf die äußere Welt und bewegt sich im Verhältniß des einzelnen Menschen zu andern Menschen oder zur Natur. Dabei will jedoch der wahrhaft Fromme die Totalität aller seiner einzelnen Lebensseiten und Richtungen in Abhängigkeit von Gott stellen, will also namentlich seine Willensbethätigungen innerhalb der Welt oder sein sittliches Handeln dem Gesetz des göttlichen Willens unterwerfen.

Soweit der Verf. Wie sehr wir mit demselben übereinstimmen, das erhellt schon aus dem Bisherigen. Indeß in einigen Beziehungen glauben wir doch den im Ganzen und in der Hauptsache durchaus wahren und gründlich entwickelten Religionsbegriff des Verf. modifiziren, wenigstens näher bestimmen zu müssen. Einmal müssen wir, obgleich die Religion im Grundtriebe des Menschen und im Gefühle wurzelt, doch dem Erkennen eine größere, wesentlichere Bedeutung für die Religion zuschreiben, als der Verf. zu thun scheint. Derselbe sagt S. 106, daß dieselbe religiöse Gemüthsbestimmtheit sehr wohl mit ziemlich verschiedenen theoretischen Vorstellungsweisen (Weltanschauungen) zusammen bestehen könne, wie denn die christliche Frömmigkeit in den verschiedenen Kulturepochen der christlichen Weltgeschichte troz der bedeutendsten Veränderungen der theoretischen Weltanschauung im Wesentlichen wenigstens die gleiche geblieben sey, und wie sie auch innerhalb derselben Zeit bei den verschiedenen Kulturschichten der Gesellschaft im Wesentlichen die gleiche sey, so sehr auch der allgemeine Vorstellungskreis und infolge davon das religiöse Vorstellen und Denken ein verschiedenes seyn möge. Nun ist selbstverständlich die christliche Frömmigkeit als solche in allen Perioden und bei allen Schichten der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen dieselbe. Allein die christliche Religion stellt sich ja selbst schon im neuen Testament als ein in ihren theoretischen Grundlehren ausgebildetes Ganzes dar, und die eigentliche Frage wäre die, ob die christliche Religion nicht schon in ihrem ersten Werden mit dem fortschreitenden theoretischen Bewußtseyn selbst sich vervollkommnet habe. Sodann müssen wir auch innerhalb der verschiedenen Perioden der christlichen Kirche mit der fortschreitenden Erkenntniß ein Fortschreiten der christlichen Frömmigkeit statuiren, und namentlich gilt dieß von der durch die Reformation herbeigeführten Fortbildung des christlichen Bewußtseyns, welche in gleicher Weise eine Vertiefung, Verinnerlichung und Befreiung des christlichen Glaubens und eine reinere, höhere Erkenntniß gegenüber der ascetischen und äußerlichen Frömmigkeit des Mittel-

alters war. Auch innerhalb der verschiedenen Kulturschichten derselben Zeit ist die Frömmigkeit, vorausgesetzt daß sie in den diesen verschiedenen Kulturstufen angehörigen Personen gleich lebendig ist, da eine höhere, reinere, wo das religiöse Erkennen mehr ausgebildet ist. Ueberhaupt der ganze Erkenntnißprozeß, welchen der Verf. in seinem 3ten Capitel darstellt, ist nicht ein dem religiösen Gefühle äußerlicher, erst durch die ihr fremde Wissenschaft entstehender, sondern ein demselben selbst wesentlicher. Der religiös fühlende Geist strebt als solcher sein Gefühl zu objektiviren, im Erkennen zu erfassen, von falschen Ingredienzen zu reinigen und zur objektiven Gewißheit zu erheben.

Das Alles widerspricht jedoch der Grundansicht des Verf., wonach die Religion im Gemüth wurzelt, durchaus nicht. Wie ein Baum in der Wurzel den Grund seines Lebens, in der Blüthe sein lichtes Daseyn und im Obste seine Frucht hat: so hat die Religion im Gemüth ihre Wurzel, im Erkennen ihr Lichtleben und im sittlichen Handeln ihre Frucht. Aus dem Gemüthe als ihrer Wurzel entspringt die Religion, aber diese Wurzel entfaltet sich selbst zum Lichtleben der Erkenntniß und schließlich zur Energie des sittlich frommen Handelns. Die Frömmigkeit bildet somit einen wahren geistigen Organismus.

Hat nun der Verf. im Bisherigen die Religion von ihrer menschlichen Seite dargestellt, so entwickelt er sie im zweiten Theile hinsichtlich des göttlich-menschlichen Verhältnisses. Zuerst geht er hier die Beweise für das Daseyn Gottes, den kosmologischen, teleologischen, moralischen, ontologischen und religiösen, durch und widerlegt dabei zugleich die Einwürfe der Gegner. Die Reihenfolge, in welcher hiernach der Verf. die Beweise für das Daseyn Gottes entwickelt, stellt einen schönen Fortgang dar von dem Aeußern zum Innern, von dem Seyn der Welt überhaupt zu ihrer zweckmäßigen Einrichtung, von dieser zur sittlichen Bestimmung des Menschen und endlich von der letzteren zum innersten Leben des Geistes, der Selbsthingabe an Gott, in welcher die Persönlichkeit nur darum ihr vollendetes Seyn haben kann, weil Gott selbst ein wirkliches

Selbst, Persönlichkeit im höchsten Sinne des Worts ist. Diese Partie des Buchs ist eine durchaus gründliche Arbeit, und je geneigter bisher auch die theistischen Philosophen waren, die Objektivität der Beweise für das Seyn Gottes preiszugeben, hiermit aber den Gegnern des Theismus im Grunde das Feld zu räumen, desto mehr möchte ich Feinde und Freunde des Theismus zur gründlichen Erwägung der Dialektik Pfleiderer's auffordern. Nur in Einem Punkte weiche ich von ihr ab. Er betrifft die Stellung des ontologischen Beweises. Pfl. identifizirt denselben mit dem rein religiösen Beweise, indem er denselben in der Anselm'schen Fassung verwirft. In dieser Verwerfung stimme ich mit dem Verf. überein; allein ich muß ihm darum doch eine von dem rein religiösen Argument unabhängige und selbständige Bedeutung und Stellung zuerkennen. Denn dieses Argument berührt eigentlich das letzte erkenntnißtheoretische Problem alles Wissens und Erkennens, nämlich das Verhältniß des Denkens zum Seyn. Der Begriff Gottes soll zugleich sein Seyn enthalten. Im Absoluten soll also Denken und Seyn identisch seyn. Dieß ist das Tiefsinnige, ewig Wahre im ontologischen Beweise. Fragen wir nach dem Grunde der Uebereinstimmung unsers Denkens mit dem Seyn, so kann dieser nur gefunden werden in der Idee des Absoluten als schöpferischen Geistes, und diese Idee muß demnach ebenso als real gesetzt werden, wie die thatsächliche Harmonie unsers Denkens und des Seyns. So möchte ich demnach den ontologischen Beweis allen andern Beweisen voranstellen, weil er die principielle Frage nach der Möglichkeit der Uebereinstimmung unsres Denkens mit dem Seyn zu seinem Gegenstande hat, und es erhellt hieraus zugleich auch, daß Anselm, wenn auch in unvollkommener, inadäquater Weise, bereits das tiefste philosophische Problem mit seinem Denken berührt hat.

Weiterhin entwickelt der Verf. in seiner gewohnten gründlichen und doch klaren Weise das Verhältniß Gottes zur Welt, und hierbei spricht er sich aufs entschiedenste für den reinen Theismus aus, welcher gleich ferne vom Pantheismus und

Deismus und wiederum doch das Wahre in beiden Systemen gleich sehr festhaltend die Immanenz Gottes in der Welt in und bei seiner Transscendenz über sie geltend macht. Indem er nun aber wiederum eben diese Idee in kritisch historischer Weise durchführt und die hervorragenden philosophischen Systeme einer eingehenden Beurtheilung unterwirft, aus welcher der Theismus als das lösende Wort des Räthsel siegreich hervorgeht, leistet er der Theologie einen schätzenswerthen Dienst und beweist er zugleich, daß die theistische Gottesidee schließlich doch das Ziel aller speculativ-theologischen Entwicklung in ganz dialektischer Weise seyn wird und seyn muß.

In der Lehre von der Schöpfung spricht sich der Verf., übrigens weit entfernt von allen materialistischen Theorien, ja auch der Darwin'schen Lehre, doch dafür aus, daß Thiere und Menschen aus gemeinsamen, jetzt nicht mehr lebenden Mischformen entstanden seyen. Diese Ansicht wird freilich von unseren Theologen heftig angegriffen und dem Verf. als schwere Ketzerei sehr verargt werden. Ich meiner Seits finde in der Vorstellung, daß auch die Schöpfung des Menschen eine vermittelte ist, an sich durchaus nichts Arges. Wenn ich aber dennoch der angegebenen oder einer verwandten Theorie nicht assertorisch beipflichte, so geschieht das aus dem rein wissenschaftlichen Grunde, weil diese Theorieen eben sämmtlich bis jetzt nichts sind als Hypothesen, die noch erst der Bestätigung durch die genauere exakte Forschung harren und wie so viele ihrer Schwestern möglicher Weise durch die Ergebnisse spätererer Forschung über den Haufen geworfen werden können. Die Hauptfrage ist mir aber hierbei eine atomistische. Der Verf. geht auf die Wahrheit oder Unwahrheit der Atomistik in seinem Buche überhaupt nicht genauer ein. Aber diese Frage hat für unser gesammtes Wissen, auch das theologische, eine durchaus fundamentale Bedeutung gewonnen, und die Atomistik ist bereits (vergl. Wüllner's Lehrb. der Experimentalphysik B. I. Einl.) über den Rang einer bloßen Hypothese hinaus zu dem einer durch die gründlichsten exakten Forschungen bestätigten, objektiv allein noch möglichen Theorie

erhoben worden. Ist dieß einmal festgestellt, so fragt es sich nur noch: sind alle Atome gleichartig oder giebt es spezifisch verschiedene Ordnungen derselben. Ich glaube, daß die letztere Möglichkeit schließlich als die allein objektiv denkbare sich erweisen wird, und in diesem Falle kann ein Atom höchster Ordnung, was doch ohne Zweifel eine geistige Henade ist, unmöglich eine Korporisation eingehen, die ihr mit den Atomen niederer Ordnung, also den thierischen Seelen, gemeinsam wäre. Die Vermittlung der Schöpfung des Menschen wäre dabei immerhin anzunehmen, aber nicht in der Form des Hervorgangs aus einem gemeinschaftlichen Grunde, den Mischformen, sondern in der der Bedingtheit durch das Vorangehen der niederen Lebensformen.

In trefflicher Weise begründet der Verf. schließlich den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen und weist alle Einwürfe der Gegner dieser Lehre siegreich zurück. Wenn er hierbei für die Wiederbringung aller Dinge, ἀποκαταςις παντων, sich als für „die beste Theodizee" ausspricht, so war dieß von einem so warmen und zugleich freisinnigen Vertheidiger der wahren Religion, wie unser Verfasser ist, gar nicht anders zu erwarten. Die Behauptung der Koexistenz einer ewigen Seligkeit und einer gleich ewigen Verdammniß ist die Verewigung des Dualismus, welche zu statuiren der nach absoluter Einheit strebenden Vernunft nicht möglich ist, ganz abgesehen davon, daß jede sittliche, vernünftige Bestrafung nur den Zweck der Besserung haben kann, mit dem Eintritt der letzteren also von selbst aufhören muß. Hier berührt nun aber der Verf. auch die Begründung der Unsterblichkeit durch eine auf atomistischer Grundanschauung beruhende Deduktion, welche, ausgehend von der Unvergänglichkeit der Atome, aus ihr auch die der Seele als eines substanziellen Atoms höherer Ordnung folgert. Er wendet jedoch gegen diesen Beweis ein, theils daß er zu Viel beweise, indem aus ihm auch die Unsterblichkeit jeder Thierseele folgen würde, theils daß er zu Wenig beweise, weil er nicht die Fortdauer eines mit sich selbst identischen Be-

wußtseyns darzuthun vermöge, sofern das Bewußtseyn jedem Seelenatom nur aus seiner bestimmten Beziehung zu den jeweiligen Leibesatomen zukäme, also nach Auflösung dieser Verbindung selbst auch wieder aufhören müßte.

Allein wenn alle Atome unvergänglich sind, so kann dieß ja nur zur Bestärkung unsres Glaubens an unsre persönliche Unsterblichkeit beitragen, und es wird dadurch dieser Glaube, was sicherlich nur zu seiner Empfehlung dienen kann, in das Verhältniß der Analogie zu unsrer Gesammtweltlehre gesetzt, wodurch er das Abstoßende einer ganz aparten, isolirten Annahme verliert. Das Selbstbewußtseyn sodann ist eine Kraft, welche vom atomistischen Standpunkt aus gewiß so unvergänglich ist, als jede andere niedere, mechanische oder chemische Kraft, wie dieß aus den exakten Forschungen eines Meyer u. A. hervorgeht. Jedenfalls ist es den geistigen Atomen wesentlich, mit ihrem unvergänglichen Seyn nothwendig als stets zur Aktualität strebende Potenz gegeben, und nicht begründet, sondern höchstens nur bedingt durch das Zusammen mit andern Atomen, in welches die absolute Henade den Geist versetzen wird, wie es ihren ewigen, weltwollenden Zwecken entspricht. Es erhellt daher auch von hier aus, wie unserer Theologie die genaueste Kenntnißnahme der neuern Naturforschung und ihrer wahrhaft begründeten Ergebnisse nur zur Förderung, Reinigung und Feststellung der wahrhaft ewigen Ideen gereichen kann.

Wenn ich auch im Bisherigen über Einzelnes zum Theil anderer Ansicht bin, als der Verf., so verhindert das nicht die wiederholt ausgesprochene Würdigung der ächt wissenschaftlichen Haltung des ganzen Werks. Namentlich ist das zweite Buch, welches die Geschichte der Religion in allen ihren verschiedenen Gestaltungen von den Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit an bis hinauf zum Christenthum darstellt, ein Zeugniß der gründlichen Studien und einer durchaus vorurtheilsfreien Kritik des Verf., bei welcher nicht, wie dieß so oft der Fall ist, um der vergänglichen, sagenhaften und dichterischen Bestandtheile der Religionsurkunden willen die wahre Idee der Religion selbst

mißkannt, sondern diese vielmehr dem Ziel ihrer vollkommenen Entfaltung an der Hand der Geschichte nur immer näher zugeführt wird. Wir können über die Stellung, welche der Verf. den einzelnen Religionen in der Reihenfolge und im Organismus derselben giebt, zum Theil abweichender Ansicht seyn. Aber das Zeugniß wird Niemand dem geschichtlichen Theile versagen, daß in denselben die verschiedenen Religionen historisch getreu dargestellt und nach ihrem wahren Geiste richtig charakterisirt sind. Unsre Buchstabentheologen werden freilich die Anwendung der Kritik auch auf die mosaischen und christlichen Religionsurkunden, wie sie der Verf. sich erlaubt hat, sehr perhorresciren. Allein mißkennen können auch sie nicht, daß Vf. die Kritik nicht im rein negativen Sinne, sondern mit wirklicher, freudiger Anerkennung der in jenen Urkunden niedergelegten, nur aber durch die Individualität der Offenbarungsorgane, ihre persönliche, menschliche, darum irrthumsfähige Selbstauffassung vermittelten göttlichen Offenbarung übt. Solch eine Offenbarung ist aber weit höher, lebendiger, wahrer und geistiger, als eine mechanische Mittheilung von göttlichen Lehren seyn würde. Somit dürfen wir das vorliegende Werk mit allem Recht nicht nur den Theologen und Philosophen, sondern auch allen Gebildeten, denen es um wahre Versöhnung des Glaubens und Wissens zu thun ist, zum eingehenden Studium empfehlen.

Wirth.

Erwiderung

auf die Kritik meiner Philosophie des Unbewußten von Herrn Professor Dr. Freiherrn von Reichlin-Meldegg in Bd. 55 Heft 1 dieser Zeitschrift.

Da der Herr Recensent mir die Ehre erweist, meinen Versuch einer neuen Lösung des Welträthsels mit denen Fichte's, Schelling's, Hegel's, Herbart's und Schopenhauer's in eine Reihe zusammenzustellen, so sey es mir gestattet, eine Verstän-

digung theils über die principielle Verschiedenheit des Standpunktes, theils über einzelne Differenzen und Mißverständnisse anzubahnen. Ich bemerke von vornherein, daß ein Mitarbeiter am großen Proceß des Geistes, der alles menschliche Wissen auf bloße Wahrscheinlichkeit stellt, gewiß nicht der Einbildung unterliegen kann, mit seinem Lösungsversuch das letzte Wort gesprochen zu haben, sondern daß er nichts sehnlicher wünscht, als recht bald überwundener Standpunkt zu seyn. In dem unerschütterlichen Glauben an den logischen Gang der realen Entwickelung müßte er aber nie die Feder angerührt haben, wenn er daran zweifeln könnte, daß das Hinausgehen über ihn nicht durch Ablehnung seiner Leistungen geschehen könne, sondern nur dadurch, daß dieselben im Wesentlichen für richtig aber unzulänglich erklärt, und so im Hegelschen Sinne aufgehoben werden. So gewiß die Lösungen der genannten Philosophen nicht durch Reaction der von ihnen überwundenen Standpunkte, sondern nur durch Erfassung des sie aufhebenden höheren Princips überwunden werden konnten, so gewiß wird dasselbe vom Princip des Unbewußten gelten.

Das Unbewußte ist ein Paradoxon. Natürlich, alles Neue ist parador; denn wäre es das nicht, so wäre es ja längst nichts Neues mehr. Die Denkgewohnheit aber sträubt sich nach dem Trägheitsgesetz, die ausgefahrenen alten Geleise zu verlassen; dieß ist ebenfalls natürlich und nothwendig, denn die Uhr des Weltprocesses braucht ein retardirendes Moment. Aber doch ist das Unbewußte nichts Neues, es schwebt längst in der Luft, wie ein Zug Krammetsvögel im Novembernebel; schon mancher hat einen der Vögel mit der Hand oder dem Hut erhascht, — ich habe nur die Netze am Waldsaume aufgestellt um den ganzen Schwarm mit einem Male zu fangen. Dadurch wird, wie M. Carriere (in der Südd. Presse vom 15. Aug.) sagt, „die neue Idee als ein nun nicht mehr zu übersehender Factor in die Wissenschaft eingeführt, dann aber auch ihre Tragweite erprobt, und ihre Ausschließlichkeit in Frage gestellt... Jene ersten Untersuchungen behalten ihren Werth, auch wenn

wir andre Consequenzen daraus gewinnen müssen." Wollte ich alle Fälle anführen, in welchen die Idee des Unbewußten auf den verschiedensten Gebieten der gegenwärtigen Wissenschaft mehr oder minder deutlich aufleuchtet oder durchbricht, — es würde allein eine Brochüre füllen. Hier will ich nur darauf hinweisen, wie in dem unreflektirten Produciren Fichte's, dessen Produkt erst in der nächsthöheren Stufe Gegenstand der Reflexion wird, — in der durchweg bewußtlosen Produktionsthätigkeit in Schelling's transscendentalem Idealismus, in dem bewußtlosen Proceß seiner Naturpotenzen, in Hegel's objektivem Denken, in Schopenhauer's blindem Willen und in Schelling's späterer Potenzenlehre, ja sogar schon in des Aristoteles bewußtloser Teleologie, das Unbewußte in mächtigen Schlägen pulsirt.*) Wer gegen das Unbewußte polemisirt, setzt sich eben damit in Widerspruch mit der ganzen deutschen Philosophie seit Kant. Ich habe nur das in derselben implicite Enthaltene explicirt, und neu und umfassend zu begründen versucht.

Der Herr Rec. behandelt das Unbewußte hartnäckig als etwas rein Negatives, oder vielmehr Privatives, als bloße Null des Bewußtseyns, mithin als etwas schlechthin Nichtiges, das als ein nicht Vorhandenes eben auch nicht seyn kann (S. 157 Z. 8 u. 12, S. 140 Z. 2, S. 136 Z. 8). Daß das Prädicat „unbewußt" ein negativer Begriff ist, ist unbestreitbar, daß aber das ganze Unbewußte (von mir) rein nur negativ gehalten sey (S. 132 Z. 14—15), ist entschieden unrichtig, da ich gleich auf S. 3 meines Buches erkläre, daß ich den Collectivbegriff „das Unbewußte" zur Bezeichnung nicht des negativen Prädicats „unbewußt seyn", sondern des vorläufig unbekannten positiven Subjektes, welchem dieses

*) Wie dasselbe schon in Kant's Lehre von den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens vorgebildet ist, habe ich in den Phil. Monatsheften Bd. IV Heft 1 in meiner Erwiederung auf die daselbst erschienene Kritik dargethan. Auf dieselbe Erwiderung verweise ich hinsichtlich meiner Stellung zum Empirismus und Sensualismus und der Theorie von der Entstehung des Bewußtseyns.

Prädicat zukommt, anwende. Diese außerhalb des Bewußtseyns fallende unbekannte Ursache gewisser gegebener Erscheinungen erweist sich nun im Laufe der Untersuchung als mit dem Wesen des Willens (Kraft, Streben) und der Vorstellung (ideale Anticipation eines Nichtseyenden) identisch, d. h. als unbewußter Wille und unbewußte Vorstellung, welche wiederum am Schlusse des Werkes sich als Attribute der (unbewußten) Substanz herausstellen. Sowohl Wille als Vorstellung, als monistische Substanz sind sehr positive Begriffe, und wenn der inductive Gang der Untersuchung es rathsam erscheinen ließ, dieselben mit dem Collectivnamen „das Unbewußte" zu bezeichnen, so kann durch solche nach vorausgeschickter Definition durchaus unbedenkliche Licenz doch unmöglich das vorher Positive zu einem Negativen umgewandelt werden, weil ihm ein negativer Begriff als nähere Bestimmung seiner formalen Qualität zukommt. Das Wesen des Unbewußten ist also nicht, unbewußt zu seyn (S. 154 Mitte), sondern Substanz mit den Attributen Wille und Vorstellung (d. h. Geist) zu seyn, aber allerdings hat es die nähere Bestimmung an sich, nicht in der Form des Bewußtseyns zu seyn. Der Herr Rec. bestreitet, daß das Unbewußte einen Plan machen und so Vorsehung spielen könne, daß die Individuen von einem Plan geleitet werden können, wo nichts mit Bewußtseyn vorgestellt wird (S. 133—134). Hiermit verwirft er überhaupt alle bewußtlose Zweckmäßigkeit, ein Standpunkt, auf welchem er sich innerhalb der deutschen Philosophie wohl ziemlich isolirt befinden dürfte. Indessen bleibt er sich hier nicht consequent, denn er giebt zu (S. 121 Z. 10—8 von unten u. S. 122 Z. 5 u. 24), daß im bloßen Wollen oder im bloßen Triebe des Thiers Zweckthätigkeit nach bestimmten Zielen gedacht werden könne. Ist aber überhaupt irgend welche bewußtlose Zweckthätigkeit möglich, so ist sie es ebenso im großen Weltganzen wie im einzelnen Thier, d. h. die unbewußte Vorsehung, die bei mir eine so große Rolle spielt, ist sehr wohl möglich. (Entschieden unrichtig und mir gänzlich unbegreiflich ist die Behauptung des Herrn

Rec. (S. 135 unten), daß ich den Glauben an die Vorsehung verwerfe.) Es kommt hier gar nichts darauf an, ob man das zweckthätige Streben jenseits des Bewußtseyns Trieb oder Wille nennt (S. 139 Z. 20—27), so viel ist gewiß, daß das Streben so lange ein inhaltslos-unbestimmtes Ringen ist, bis es durch ein vorgestecktes Ziel eine Bestimmtheit erhält. Dieses Ziel, mag es nun Zweck oder Mittel oder beides in sich begreifen, ist aber jedenfalls ein noch nicht seyendes, sonst könnte es nicht erst noch erstrebt werden; es muß aber doch auf irgend welche Weise seyn, um das Streben zur Bestimmtheit einzuengen, und ihm so erst die Verwirklichung zu ermöglichen. Diese Anforderungen lassen sich nur vereinen, wenn es zwar nicht als reales Daseyn aber als ideale Anticipation desselben, d. h. als Vorstellung ist. Kein Streben ohne Bestimmtheit, keine Bestimmtheit des Strebens als durch Vorstellung, welche das Ziel vorsteckt. Giebt also der Herr Rec. die Möglichkeit eines unbewußten zweckmäßigen Strebens im Triebe zu, so hat er damit eo ipso die unbewußte Vorstellung zugegeben. Ich explicire nur, was er im Triebe als unentbehrliches Moment implicite schon mitgedacht hat. Er tritt hiermit unbewußter Weise auf den Standpunkt, den manche Anhänger Schopenhauer's zur Philosophie des Unbewußten genommen haben, welche nämlich die unbewußte Vorstellung als solche zwar bestreiten, aber zugeben, daß dasselbe, was ich als unbewußte Vorstellung behandle, im unbewußten Willen allerdings schon enthalten sey, so daß meine Entwickelungen mit diesem Vorbehalt immerhin richtig bleiben sollen. Es wird diese Modification durch die entgegengesetzte aufgehoben, daß Anhänger Hegel's wohl die unbewußte Idee, und Anhänger Herbart's wohl die unbewußten Vorstellungen (unterhalb der Bewußtseynsschwelle) annehmbar finden, aber die Ueberflüssigkeit oder vielmehr die implicite Mitgesetztheit des unbewußten Willens behaupten, da das dialektische Moment der Idee resp. das Widerspiel der unbewußten Vorstellungen in sich schon jene Bewegungsimpulse oder Strebungen entfalte, zu deren Erklärung der

Wille supponirt werde. Das eine ist so richtig und so unrichtig wie das andre. Da ich die Untrennbarkeit von Wille und Vorstellung im Unbewußten so lebhaft betone, so ist allerdings mit jedem der beiden Momente die Einheit mit dem andern mitgesetzt; dieß darf aber einerseits nicht hindern, die totale Heterogeneität beider zu erkennen und auszusprechen und sie in ihrer realen Einheit begrifflich auseinanderzuhalten, und andererseits gilt diese Untrennbarkeit nur für den Zustand jenseits des Bewußtseyns, da im Bewußtseyn sehr wohl die Vorstellung ohne Willen, wenn auch nicht der Wille ohne Vorstellung bestehen kann. Die Nichtunterscheidung jener Momente im Unbewußten macht das Verständniß der Entstehung des Bewußtseyns unmöglich; denn stellt man bloß den Willen als Princip hin, so fehlt der ideale Hintergrund, auf welchen das Bild der Zauberlaterne des Bewußtseyns projicirt werden soll, und der nur die unbewußte Vorstellung seyn kann; nimmt man aber bloß die Idee zum Princip, so fehlt das heterogene Element, mit dem die Vorstellung sich entzweien und von dem sie durch diese Opposition das Prädicat des Bewußtseyns zugesprochen erhalten muß.*) Es sind also beide Seiten unentbehrlich im Unbewußten, es sind auch beide gleichmäßig durch meine Inductionsreihen nachgewiesen, der Wille vorwiegend auf physiologischem, die Vorstellung vorwiegend auf psychologischem Gebiet.

Vorstellung ist ideales Seyn, und da alle unbewußte Idee irgendwann einmal zur Realisation kommt, ideale Anticipation. Ob Vorstellung ohne die Form des Bewußtseyns möglich und existirend ist, ist eine Frage, die a priori ebenso wenig verneint als bejaht werden kann. Wenn sie aber

---

*) Daß das Gebiet des Bewußtseyns nur Vorstellung und Gefühl, nicht auch den Willen umfaßt, glaube ich hinlänglich dargethan zu haben. Daß aber ohne diese Trennung und Opposition keine reale Welt entstehen könne, habe ich nie behauptet, wie der Herr Rec. (S. 153 unten) zu glauben scheint, da ja die reale Welt Billionen Jahre bestand, ehe ein Bewußtseyn in ihr auftauchte. Die Realität entsteht durch Opposition verschiedener Willensakte, nicht durch die von Wille und Vorstellung.

möglich und existirend ist, so ist sie keinenfalls blind zu nennen, denn sie ist ja ideale Anticipation, also nicht nur sehend, sondern auch vorsehend, ja sogar, wie mein ganzes Buch zeigt, hellsehend, d. h. ohne Vermittlung wissend, was sie zu wissen braucht. Sehend ist sie gewiß, nur sieht sie freilich nicht ihr Sehen wie das Bewußtseyn, und noch weniger das Spiegelbild ihres Auges wie das Selbstbewußtseyn, sondern sie sieht schlechthin objektiv oder vielmehr absolut. Ob sie möglich und existirend ist, kann nur durch inductive Untersuchung der Thatsachen ermittelt werden, keinenfalls aber der tautologische Satz, „daß es für unser Bewußtseyn nur bewußte Vorstellungen giebt" (S. 137 oben) etwas dafür beweisen, daß es jenseits des Bewußtseyns nicht noch andre als bewußte Vorstellungen giebt. Versteht man also unter „ich" oder „wir" ausschließlich das Bewußtseyn als Subjekt (wie der Herr Rec. S. 140 Z. 13—15 thut), so ist es selbstverständlich, daß „ich" oder „wir" oder „man", in diesem Sinne genommen, nichts vorstellt, als was man bewußt vorstellt (S. 122 oben); dann ist es aber auch völlig unzulässig, hiedurch etwas darüber bestimmen zu wollen, ob und was „es" d. h. das Unbewußte vorstellen oder nicht vorstellen kann (S. 137 Z. 10—12), oder gar behaupten zu wollen, daß in einem Thier oder Menschen kein anderes Subjekt vorhanden sey als dasjenige, welches wir in der Bewußtseynsthätigkeit kennen (S. 121—122). Daß zum Wesen der Erkenntniß ein Fürwahrhalten gehöre (und deshalb Bewußtseyn — S. 121 unten), ist nur für die discursive Erkenntniß richtig, die dem Irrthum und Zweifel unterworfen ist; für eine irrthums- und zweifelsunfähige intuitive Erkenntniß, wie die unbewußte ist, fällt das Fürwahrhalten selbstverständlich weg, weil sie mit unmittelbarer Sicherheit erfaßt, also die Reflexion, ob wahr, ob nicht wahr, niemals Platz greifen kann. Wie nun aber unter dem Wesen eines Individuums nicht nur das Subjekt seiner Bewußtseynsthätigkeit, sondern auch das Subjekt seiner organischen (unbewußten) Functionen befaßt wird, gerade so nothwendig müssen

wir unter dasselbe auch das Subjekt unbewußter psychischer Functionen im Thiere begreifen, sobald solche nachgewiesen sind. Verstehe ich also unter „mir" das ganze Wesen meiner Individualität, so befasse ich darunter ebensowohl das Subjekt der in mir indirekt nachgewiesenen unbewußt-psychischen so wie der organischen und bewußten Functionen; in diesem Sinne ist es kein Widerspruch mehr, wenn ich sage, daß „ich" (als ganzes Wesen meiner Individualität) Vorstellungen habe, von denen „ich" (als Bewußtseynssubjekt) nichts weiß. Somit ist der Satz Kant's: „wir können uns doch mittelbar bewußt seyn, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind", absolut richtig, nicht bloß für die von seinem Bewußtseyn damals allerdigs nur in's Auge gefaßten dunklen, sondern auch für wahrhaft unbewußte Vorstellungen. Diese Wahrheit bedarf nur vom Standpunkte des Monismus aus einer Modification, da alsdann bei der Alleinheit des Unbewußten die Individualität nicht mehr als gesonderte Wesenheit, sondern als Strahlenbüschel von auf diesen Organismus gerichteten Functionen des Unbewußten zu fassen ist; immerhin aber bleibt das Verhältniß zwischen Bewußtseynssubjekt und Subjekt der unbewußten Vorstellung unverändert, indem beide zwar im Wesen oder in der Substanz identisch, in ihrem Thätigkeitsbereich aber verschieden sind, oder mit andern Worten: indem ein und dasselbe Subjekt in zwei getrennten Bethätigungsgebieten als zwei verschiedene Subjekte erscheint.

Nach alledem fallen die auf Undenkbarkeit gegründeten Widerlegungen in Nichts zusammen, mit welchen der Herr Rec. fast jedes einzelne referirte Kapitel meines Buchs erledigen zu können glaubt, da sie nur auf der erdichteten Negativität oder Privativität des Unbewußten und auf Verwechselung und Verwirrung zweier Subjekte, des Unbewußten und des Bewußtseyns, beruhen. Bis hierher war die Frage, ob es „unbewußte Vorstellungen" giebt, thatsächlich vom Herrn Rec. abgeschnitten, ehe sie nur aufgeworfen werden konnte; jetzt entsteht sie wirklich (S. 123 Z. 19—21), jetzt erst hat man

ganz von Neuem an die inductiven Beweisführungen der Philosophie des Unbewußten heranzutreten, und den eigenen Inhalt derselben auf seine Richtigkeit zu prüfen. Es sey mir vergönnt, auch in dieser Hinsicht noch einige Betrachtungen des Herrn Rec. näher zu beleuchten.

Einen „Gradunterschied“ des Unbewußten (S. 120 unten) habe ich nie und nirgends behauptet, da ich sogar jeden Gradunterschied des Bewußtseyns leugne. Theoretisch kann das Bewußtseyn durchaus ohne Selbstbewußtseyn stattfinden; eine andere Frage ist die, ob es wirklich ein Bewußtseyn ohne das geringste Rudiment eines dumpfen instinctiven Selbstgefühls giebt. Sollte dieß nicht der Fall seyn, so würde daraus nur folgen, daß das Selbstbewußtseyn des Gehirns nicht das einzige im Menschen ist, sondern daß in jedem untergeordneten Nervencentrum mit dem Bewußtseyn auch ein gewisses Selbstbewußtseyn verbunden ist, das aber natürlich ebenso wenig wie jenes Bewußtseyn zum Hirnbewußtseyn hingeleitet wird, weil dazu die Leitung zu mangelhaft ist. In wiefern dieß undenkbar und unmöglich sey (S. 120 Z. 11 v. unten und 123 unten — 124 oben), muß ich dem Herrn Rec. anheimstellen zu begründen. — Daß es ein und derselbe Wille ist, welcher den Fuß zum Gehen, die Hand zum Essen u. s. w. bewegt (S. 119 unten), werde ich als Monist am allerwenigsten bestreiten. Wäre in jedem organischen Individuum nur Ein Bewußtseyn, so wäre auch kein Grund zur Unterscheidung verschiedener Willen in demselben (S. 118 unten); da aber in jedem Organismus verschiedene Bewußtseyne sind, so sind in demselben in dem nämlichen Sinne verschiedene Willen zu unterscheiden, in welchem man verschiedenen Individuen verschiedene Willen zuschreibt.

Die in einem Thiere realisirte Idee seines Gattungstypus ist das caput mortuum eines frühern Vorstellungsaktes; es fällt mir gar nicht ein, von ihr als unbewußter Vorstellung zu sprechen, wie der Herr Rec. auf S. 124 glaubt. Wenn das halbirte Thier in jeder Hälfte behufs der Regeneration die

ganze Idee des Gattungstypus haben muß, so liegt schon hierin, daß es sich um eine ideale Idee in der actio durans handelt, nicht um das zerschnittene materielle Gepräge einer Idee in der actio perfecta. Erstere aber ist das was ich als ideale Anticipation des zu regenerirenden Theils, als unbewußte Vorstellung bezeichne. Der Herr Rec. fertigt freilich diese, wie jede ideale Anticipation eines noch nicht seyenden Zustandes mit der Bemerkung ab: „Man kann aber doch keine Kenntniß von einem Zustande haben, in welchem man noch gar nicht ist" (S. 125). Er würde diesen Satz nicht geschrieben haben, wenn nicht jener oben dargelegte Doppelsinn des „man" die tödtliche Wirkung verschleierte, welche diese seine Annahme auf jede Art von Idealismus ausüben muß. Bei dem Problem des Instincts dreht und wendet er sich in dieser Beziehung auf die eigenthümlichste Weise, um das nicht ausdrücklich zuzugeben, was er doch wieder in verhüllter Form zugiebt (S. 121 Z. 10 — 8 von unten; S. 122 Z. 14 — 20 und 24 — 25).

Das Gefühl erkläre ich als Combination von Willensakten und Willensaffectionen (Lust und Unlust) einerseits, und unbewußten Vorstellungsgebilden andrerseits, wobei auch bewußte Vorstellungen mitwirken können. Unter diesen Voraussetzungen hat es nichts Wunderbares mehr, die Lust und Unlust rein als solche als bloß graduell verschieden zu fassen, und alle qualitativen Unterschiede derselben auf die mitbetheiligten Vorstellungselemente zurückzuführen. Da die Gefühle wesentlich durch unbewußte Vorstellungscombinationen qualitativ bedingt sind, so verhält sich die Gefühlsqualität zum Gedanken wie Unbewußtes zu Bewußtem, und hierin ist der eine Unterschied von Kunst und Wissenschaft begründet (S. 129 Z. 10 — 12); der andere Unterschied aber liegt darin, daß das Gefühl allerdings noch „mehr ist als ein unbewußter Denkproceß" (S. 128 Z. 7 v. unten), nämlich eine Combination von Willensacten und Willensaffectionen, welche gleichsam die Substanz für jene Qualität bildet. Faßt man das Gefühl als ganzes in's Auge,

so kann es „ganz gewiß Einfluß auf die Instincthandlung" haben (S. 121), aber nur dadurch, weil es bereits unbewußte Vorstellungen in sich enthält; nimmt man hingegen, wie ich in dem daselbst angezogenen Citat gethan, das Gefühl als die abstracte, d. h. von unbewußten Vorstellungen entblößte, Unlust- und Lust-Empfindung, so bleibt es jedenfalls richtig, daß es für das Resultat der Instincthandlung gar keinen Einfluß haben kann.

Der Herr Rec. behauptet, daß man „weder Kunstgenies noch originelle Philosophen Mystiker nennen könne" (S. 131). Ein Aesthetiker wie Gottschall ist entgegengesetzter Ansicht, und hebt gerade dieß mit besonderer Auszeichnung hervor (Unsere Zeit Heft 18). Uebrigens bemerke ich, daß ich einen Unterschied zwischen formell und materiell Mystischem gemacht und nur ersteres von den künstlerischen und philosophischen Genies prädicirt habe. Der erfinderische Gedanke darf nicht unbewußt bleiben, wenn aus ihm etwas werden soll, das versteht sich; aber wenn der Herr Rec. dasjenige, was den noch nicht bewußten Gedanken zum Bewußtseyn bringt, Vernunft zu nennen beliebt, so kann diese Vernunft jedenfalls nicht, wie er meint (S. 135) schon bewußt seyn; denn sonst hätte sie ja das, was sie erst zum Bewußtseyn bringen soll, schon in dem Bewußtseyn, welches sie selbst ist. Was den Gedanken in's Bewußtseyn hineinwirft, kann selbst noch nicht bewußt seyn, so wenig wie dasjenige, was den zum Bewußtseyn zu bringenden Gedanken aus dem Reichthum des unbewußten Gedankenspeichers mit zweckmäßiger Wahl heraussucht. Ist nun der Einfall glücklich im Bewußtseyn einpassirt, so kommt natürlich alles darauf an, was dieses aus ihm zu machen versteht; aber das ist eben nicht mehr Erfindung, sondern Bearbeitung.

„Wenn aber Alles dem Keime nach in dem Individuum liegt, warum nicht auch das Ethische?" (S. 127 oben). Gewiß liegen die erzeugenden Ursachen des Ethischen (wie die Instincte des Mitleids, der Dankbarkeit, des Vergeltungstriebes, des Billigkeitsgefühls u. s. w.) im Unbewußten, aber eben nur

als natürliche Ursachen natürlicher psychologischer Erscheinungen, nicht als Ethisches; vielmehr bekommen sie ihren ethischen Charakter erst in der Reflexion des Bewußtseyns, wobei aber doch die natürlichen Ursachen und Erscheinungen immer das Primäre, und das auf Gut und Böse hin reflectirende Bewußtseyn das Secundäre ist.

„Nicht aus dem Seyn, sondern aus dem Werden wird die Zeit übertragen" (S. 130); ich habe nie etwas anderes behauptet; aber die Frage ist eben, aus welchem Proceß des Werdens die Zeit in unsre eigenen Gedanken und Empfindungen hineinkommt, in welcher sie der Herr Rec. als etwas Ursprüngliches anzunehmen scheint, — und da sage ich: aus dem Proceß der Schwingungen der Hirnmolecule. Der leibfreie Geist muß eo ipso zeitlos denken. Der Herr Rec., der das ganze übrige Buch so sorgfältig und genau referirt, hat nun merkwürdiger Weise ein einziges Capitel gänzlich vergessen zu berühren, welches den Titel führt: „Gehirn und Ganglien als Bedingung des thierischen Bewußtseyns." Ob ihm vielleicht dieses Capitel unbequem gewesen ist wegen der sich daran schließenden Frage, in welchem einheitlichen Nervencentralorgan das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn seines transscendenten Gottes seinen Sitz haben möge?

Ich sage (S. 321 meines Buchs): das Bewußtseyn kann nur negativ wissen, daß die unbewußte Vorstellung „auf keine Weise vorgestellt wird, von der es sich eine Vorstellung machen kann." Der Herr Rec. erlaubt sich, zwischen die in Anführungsstriche gesetzten Worte etwas einzuschieben: „auf keine Weise von ihm vorgestellt wird u. s. w." (S. 136); wobei das „von ihm" grammatikalisch nur auf „das Bewußtseyn bezogen werden kann. Hiermit kehrt er den Sinn vollständig um; denn das Bewußtseyn muß doch ganz genau wissen, auf welche Weise von ihm die unbewußte Vorstellung (indirekt) vorgestellt wird, sonst wäre es nicht Bewußtseyn, — es weiß nur nicht auf welche Weise die unbewußte Vorstellung an und für sich unmittelbar als unbewußte vorgestellt wird, oder wie

sie vom Unbewußten vorgestellt wird. Das erstere zu behaupten, wäre ein nonsens von mir gewesen; das letztere ist richtig, und braucht das Bewußtseyn diese Art und Weise gar nicht zu kennen, so wenig wie es die Art und Weise kennt, auf welche die Himmelskörper gegen einander gravitiren. Das Sichhineinversetzenkönnen in die unbewußte Vorstellung wäre ganz interessant, aber ebensowenig für die Theorie des Unbewußten erforderlich, wie das Sichhineinversetzenkönnen in die innerliche Situation eines gravitirenden Atoms für die Theorie der Gravitation erforderlich ist.

Das Bewußtseyn als leere Form hat natürlich kein Realität, sondern ist eine Abstraction von den Fällen, wo es mit einem bestimmten Inhalt erfüllt ist (S. 142 oben). Ist aber der Bewußtseynsinhalt, wie wir gesehen haben, etwas, das auch ohne die Form des Bewußtseyns bestehen kann und besteht, so ist ihm als Inhalt die Form des Bewußtseyns etwas Gleichgültiges und Zufälliges, also ein Prädicat, das ihm auch fehlen kann. Jedenfalls kann das Bewußtseyn, wenn es Form ist, nicht Subjekt seyn, wie der Herr Rec. behauptet (S. 140 Z. 13—15).

Bei dem Capitel über die Entstehung des Bewußtseyns, wo ich in der Behandlung eines bisher für unmöglich gehaltenen Gegenstandes mühsam mit dem unreifen und bildlichen Ausdruck ringe, nimmt der Herr Rec. sich die leichte Mühe, zu zeigen, daß die bildlichen Ausdrücke nicht scharf sind, und daß ihre eigentliche Bedeutung etwas andres sagt, als was hier gemeint ist (S. 140—41).

Gegen die Allgegenwart des Unbewußten bemerkt der Herr Rec. (S. 154), daß es da nicht seyn könne, wo das Bewußte ist. Dieser Einwand beruht zunächst wieder auf dem Irrthum, die Unbewußtheit für das Wesen dessen zu halten, was ich mit dem Ausdruck „das Unbewußte" bezeichne; zweitens aber setzt es die Räumlichkeit des Unbewußten voraus, die ich bestreite. Das Unbewußte ist nicht dadurch allgegenwärtig, daß es so lang, so breit und so dick ist wie die Welt, sondern

dadurch, daß es als unräumliches Wesen überall gleichzeitig wirken kann. Da nun das Bewußtwerden bloß eine der Wirkungsweisen des Unbewußten ist, so sieht man, daß kein Widerspruch in der Behauptung liegt, daß das Unbewußte auch da gegenwärtig ist (mit seinem Wirken nämlich), wo das Bewußtseyn ist, oder vielmehr entsteht, — denn als Bewußtseyn ist es auch nicht räumlich hier oder da.

„Eine Kraft ist nichts ohne ein Kraftwesen, sey dieses körperlich oder geistig“ (S. 145). Ganz einverstanden. Ob das Kraftwesen körperlicher oder geistiger Natur ist, muß sich aus der Untersuchung des Thatsächlichen ergeben Ich zeige nun, daß es körperlicher Natur nicht seyn kann, sondern vielmehr geistiger Natur seyn muß. Der Herr Rec. vergißt aber in demselben Athem diese andere Seite, die er selbst als möglich zugestanden, und bleibt dabei stehen, daß der Stoff als das die Kraft tragende körperliche Wesen nothwendig zur Kraft gehöre.

„Was soll uns ein solcher Weltproceß!“ ruft der Herr Rec. aus (S. 156 Z. 12—13). Als ob die Welt unsertwegen gemacht wäre, oder als ob wir um Rath gefragt wären, ob uns ein solcher Weltproceß convenirt oder nicht! Wenn der einzige Weg der Befreiung von einer dauernden Qual für mich der ist, mich an den Proceß ganz hinzugeben, und die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken meines Bewußtseyns zu machen, so gehört doch eben nur ein sehr mittelmäßiger Grad von Verstand dazu, diesen einzigen offenstehenden Ausweg mit Energie zu ergreifen. Daß aber der Selbstmord ebenso wenig wie die individuelle Willensverneinung diese Befreiung leisten kann, habe ich hinlänglich gezeigt; es folgt dieß unmittelbar aus den monistischen Principien. Wären diese falsch und der Monadologismus richtig, dann wäre allerdings jede Ethik unmöglich und die individuelle Selbstsucht (nebst eventuellem Selbstmord) das einzig Vernünftige.

Es ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich geworden, daß alle sachlichen Einwendungen des Herrn Rec., wenn sie auch

an sich ganz wichtige Fragen betreffen, doch für das Grundproblem, ob das Unbewußte, wie ich es definirt habe, existirt oder nicht, bloß von oberflächlicher Bedeutung sind. Es bleibt also als Thatsache bestehen, daß alles was der Hr. Rec. gegen die Theorie vom Unbewußten selbst gesagt hat, durchaus nur eine Berufung auf das alte Vorurtheil von der Unmöglichkeit des Unbewußten ist. Ich muß nun dem Ermessen der geneigten Leser anheimstellen, ob die Wissenschaft materiell dadurch gefördert wird, wenn man ein Werk, das die empirisch-inductive Umstoßung eines alten Vorurtheils zur Aufgabe hat, dadurch widerlegt, daß man sich auf dieses selbe Vorurtheil als unumstößlich beruft; ich muß aber die philosophischen Leser auch fragen, ob eine solche Kritik logisch ist, — denn ein Vorurtheil, das bisher eben nur durch seine zufällige Unbezweifeltheit von Seiten der Majorität bestand, und weder a priori noch a posteriori irgend welche Stütze findet, kann doch nicht eine Instanz gegen die empirisch inductiven Nachweise bilden, durch welche es endgültig umgestoßen wird. Der Herr Rec. hätte logisch aussagen können: da diese Beweise für mich keine Beweise sind, so halte ich bis auf Weiteres an meiner bisherigen Meinung fest; aber es war nicht logisch zu sagen: da ich an meiner bisherigen (grundlosen) Meinung festhalte, so müssen diese Beweise wohl keine Beweise seyn. Allerdings mag letztere Wendung den Vorzug der psychologischen Wahrheit genießen. Aber ich muß doch einen Grund gegen das Unbewußte noch anführen, der sich freilich beim Herrn Rec. sehr hinter den Coulissen hält, und nur einige Mal (S. 127 Mitte, S. 134 Z. 11—12, S. 155 Mitte) verstohlen durch das Loch im Vorhang guckt. Dem Herrn Rec. ist Gott ein selbstbewußtes (S. 134), persönliches, transscendentes Wesen (S. 127), das zugleich der Welt immanent seyn soll. Wenn nun aber alles, was bisher der transscendente, immanente persönliche Gott besorgte, sogar die Vorsehung, vom Unbewußten (das doch nie ein rechter Gott werden kann) besorgt wird, so wird ja der erstere zur Disposition gestellt; da das

Aber nicht geduldet werden darf, so muß nothwendig in majorem Dei gloriam die Theorie des Unbewußten falsch seyn, q. e. d.

E. v. Hartmann.

Antwort des Recensenten

auf die Erwiderung des Herrn Dr. E. v. Hartmann.

Der Herr Verfasser der Philosophie des Unbewußten befindet sich in einem großen Irrthume, wenn er glaubt, daß ihm der unterzeichnete Recensent mit Fichte, Schelling, Herbart und Schopenhauer hinsichtlich der Lösung des Welträthsels in eine Reihe stellt. Wenn auch diesen Denkern durch das Ueberschreiten der von Kant dem menschlichen Wissen gezogenen Schranken die Lösung des Welträthsels nicht gelingen konnte, so ist doch gewiß ein großer Unterschied zwischen der Art und Weise, wie diese Philosophen ersten Ranges ihre Aufgabe zu lösen versuchten und ihren positiven Leistungen im Gebiete aller philosophischen Wissenschaften, und der immerhin sehr problematischen Philosophie des Unbewußten, über welche sich der Unterzeichnete in seiner ausführlichen Recension derselben zur Genüge ausgesprochen hat. Der Herr Verf. der Erwiderung stellt „alles menschliche Wissen auf bloße Wahrscheinlichkeit." Wir unseres Theiles bestreiten diesen allgemein hingeworfenen Satz. Was allgemein gültig und nothwendig ist, wie das Denk- und Naturgesetz, wie das auf mathematische Anschauung gegründete Erkennen, ist nicht wahrscheinlich, sondern wahr. Wenn das Wissen sich auf bloße Wahrscheinlichkeit stützt, ist es eben kein Wissen. Ein Haus, das eine morsche Stütze hat, muß zusammenfallen. Herr v. H. wünscht, „recht bald überwundener Standpunkt zu seyn." Zuerst muß aber wohl sein Wunsch dahin gehen, irgend einen entscheidenden Standpunkt in der Wissenschaft zu gewinnen und ihn so lange festzuhalten, bis er „überwunden" wird. Auch handelt es sich in der Wissenschaft nicht darum, daß die Person, sondern lediglich darum,

daß ihre Philosophie ein überwundener Standpunkt werde. Der Herr Verf. hat den „unerschütterlichen Glauben“ „an den logischen Gang der realen Entwickelung“ und möchte nie die Feder angerührt haben, wenn er daran zweifeln könnte, daß das Hinausgehen über ihn nicht durch Ablehnung seiner Leistungen geschehen könne, sondern nur dadurch, daß dieselben im Wesentlichen für richtig, aber unzulänglich erklärt und so im Hegel'schen Sinne aufgehoben werden.“ Rec. glaubt, daß der „logische Gang der realen Entwickelung“ wohl auch dann stattfinden wird, wenn die Leistungen des Herren Verf. nicht nur „unzulänglich“, sondern selbst nicht „richtig“ seyn sollten, wenn sie auch in einem andern Sinne als dem Hegel'schen aufgehoben würden. Wie vieles Unhaltbare ist seit dem großen Meister Kant in der Philosophie aufgetaucht und wieder spurlos verschwunden. Man soll die Leistungen nicht „ablehnen“, sondern als „richtig aber unzulänglich“ bezeichnen. Zuerst entsteht ja aber die Frage, ob sie richtig oder unrichtig sind, ob wirklich etwas Wesentliches geleistet worden ist, oder nicht; dann aber verbindet sich damit die weitere Frage, ob denn wirklich „richtige Ansichten“ „unzulänglich“ genannt werden können. Ist eine Erkenntniß richtig, wenn sie nicht zulänglich ist? Der Herr Verf. verwirft ja selbst die Hegel'sche Methode der Dialektik und will doch seine „richtigen“ Ansichten als Positives wieder in ein Negatives, das Unzulängliche, umwandeln. Eine „nicht zulängliche“ Erkenntniß kann auch keine richtige seyn. Man soll die Lösungen der Philosophen durch „Erfassung des sie aufhebenden höhern Princips überwinden.“ Dieses soll „auch vom Princip des Unbewußten gelten.“ Ein höheres Princip muß nun jedenfalls mehr Gewißheit haben, als die ihm vorausgegangenen überwundenen Standpunkte. Das Unbewußte ist aber nach dem Herrn Verf. selbst „ein Paradoxon“. Ein Paradoxon, d. h. eine Ansicht, welche der gewöhnlichen Meinung der Meisten entgegen für wahr angenommen wird, muß erst untersucht und geprüft werden, ehe es zum Princip gemacht wird. Dann ist aber dasjenige, von welchem man bei der

Prüfung ausgehen muß, und das als gewisse Thatsache feststeht, offenbar das Höhere, das eigentliche Princip. Wir können nun nur durch unser Bewußtseyn zur Annahme und Untersuchung dessen gelangen, was wir das Unbewußte nennen. So ist das Bewußtseyn das Princip, von welchem wir ausgehen müssen; denn nur durch dieses wissen wir von allem Seyn.

Das Unbewußte ist „parador;" denn „alles Neue ist parador", und doch sagt der Herr Verf. gleich darauf: „Das Unbewußte ist nichts Neues; es schwebt in der Luft." Er vergleicht das Unbewußte mit einem „Zug Krammetsvögel im Novembernebel". Seine Philosophie des Unbewußten soll nur das „Netz am Waldessaume" seyn, welches „den ganzen Schwarm mit einem Male fangen" will. Ein Netz, mit welchem man alle Vögel auf einmal fängt, ist freilich besser, als das „Erhaschen" eines einzelnen Vogels „im Novembernebel" mit der „Hand" oder „dem Hute". Immer aber wird wohl die Frage entstehen: Ist die Philosophie des Unbewußten denn wirklich das die ganze Vogelschaar mit einem Male fangende Netz? Unserer Ansicht nach spielt sie als die Negation des Bewußten eher die Rolle des möglichst dichten „Novembernebels", in welchem man absolut Nichts fängt.

Wenn in einer von dem Herrn Verf. angeführten Anzeige der süddeutschen Presse das Unbewußte als ein „nicht zu übersehender Factor in der Wissenschaft" bezeichnet wird, so ist es damit nicht zu dem gemacht, wozu es der Herr Verf. machen will, zum Princip alles organischen und unorganischen Lebens, alles Werdens, Seyns und Erkennens, aller Kunst und Wissenschaft. Das Unbewußte soll mit „mächtigen Schlägen" in Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, sogar in Aristoteles „pulsiren.". Es soll „implicite in der ganzen deutschen Philosophie liegen". Der Herr Verf. drückt das, was in ihr implicite liegt, „explicite" aus. Wenn er die Hand am Pulse der deutschen Philosophie hat und in ihren Pulsschlägen das Unbewußte erkennt, so wäre es wohl die erste Aufgabe gewesen, da

Andere Andres in diesen Pulsregungen finden, das Unbewußte als Element der deutschen Philosophie vorerst zu begründen.

Der Recension des Unterzeichneten wird vorgeworfen, daß sie „hartnäckig" das Unbewußte als ein „rein Negatives oder vielmehr Privatives, als bloße Null des Bewußtseyns, mithin als etwas schlechthin Nichtiges, das als ein nicht Vorhandenes eben auch nicht seyn kann, betrachte". Das Unbewußte ist das, dessen man nicht bewußt ist, es ist die Negation oder Aufhebung des Bewußten, es ist ein sogenannter leerer Begriff, der nichts ist ohne die Voraussetzung eines positiven Begriffs. Denn, wenn das Bewußte nicht ist, ist offenbar auch das Unbewußte, welches nur durch das Bewußte ist, nichts. Es ist nur in und mit der Voraussetzung des Positiven, des Bewußten. Gesteht doch der Herr Verf. selbst in seiner Erwiderung zu, daß das Unbewußte ein „negativer Begriff" sey. Nur sagt er: „daß das ganze Unbewußte von mir nur rein-negativ gehalten sey, ist entschieden unrichtig." So müßte man, wenn man von einem „ganzen Unbewußten" spricht, auch von einem Theile des Unbewußten sprechen. Das Ganze ist aber gleich der Summe seiner Theile. Sind alle Theile ein negativer Begriff, dann muß wohl auch die Summe derselben negativ seyn, und es ist nicht abzusehen, wie das ganze Unbewußte anders als negativ aufgefaßt werden kann. Der Herr Verf. beruft sich auf die S. 3 seines Buches enthaltene Erklärung, daß er den Collectivbegriff des Unbewußten nicht zur Bezeichnung des negativen Prädicats „unbewußt seyn", sondern zur Andeutung eines vorläufig unbekannten positiven Subjects nehme, welchem dieses Prädicat zukomme. Das Bewußte ist das von seinem Seyn Wissende, das Unbewußte wäre demnach das von seinem Seyn nicht Wissende. Der Unterschied liegt also immer wieder im Wissen und Nichtwissen und beide sind nur Prädicate. Was ist aber das von seinen Seyn nicht Wissende? Der Herr Verf. nennt es die „außerhalb unsres Bewußtseyns fallende unbekannte Ursache gewisser gegebener Erscheinungen." Was „außerhalb unseres Bewußtseyns fällt", kann auch nicht in unserem Be-

wußtseyn seyn, und von demjenigen, welches nicht in unserem Bewußtseyn liegt, können wir auch nichts wissen. Mithin kann auch der Herr Verf. nicht behaupten, weder daß diese Ursache „ein unbewußtes Wollen", noch daß sie eine „unbewußte Vorstellung" sey. Und wenn er das Positive im Unbewußten in der Auffassung desselben als Subject findet, dieses Positive aber im unbewußten Willen und in der unbewußten Vorstellung liegen soll, hat man da nicht wieder lauter negative Prädicate „unbewußt wollen", „unbewußt vorstellen?" Auch hier bleibt immer wieder als Voraussetzung des Unbewußten das Bewußte der Schlüssel, das Princip für das Unbewußte. Was ist aber der unbewußte Wille? „Kraft, Streben." Beide sind aber nicht identisch. Kraft ist Können, Vermögen, Streben ist Thätigkeit, Aeußerung der Kraft, Richtung von Innen nach Außen. Was ist unbewußte Vorstellung? „Die ideale Anticipation des Nichtseyns." Was soll das bedeuten? Entweder soviel als: das Nichtseyn anticipirt ideal. Allein das Nichtseyn kann kein Seyn äußern, keine Thätigkeit zeigen, also auch nicht „anticipiren". Oder es bedeutet soviel als als: das Nichtseyende wird ideal anticipirt. Dann ist die ideale Anticipation eine Vorstellung von etwas, das nicht vorgestellt wird; denn offenbar gehört zum Vorstellen ein Wissen, daß man vorstellt: eine unbewußte Vorstellung ist eben keine Vorstellung, sondern entweder ein bloßes Seyn oder höchstens eine Empfindung, eine Affection oder ein Trieb. Jedenfalls gehört zum unbewußt Wollen und unbewußt Vorstellen, weil dieses wieder nur Prädicate sind, ein Subject, das unbewußt will und unbewußt vorstellt, und dieses Subject kann nur ein lebendiges psychisches Wesen seyn; der Herr Verf. müßte denn behaupten wollen, daß auch ein Stein unbewußte Vorstellungen habe. Dieses Subject soll „die unbewußte Substanz" seyn. Das Unbewußte wäre also eine unbewußte Substanz mit unbewußtem Willen und unbewußter Vorstellung. Wissen wir vielleicht jetzt mehr von dem Unbekannten, welches wir erklären wollen? Immer werden wir wieder fragen müssen: Was ist diese „un-

bewußte Substanz" mit ihrem „unbewußten Willen" und ihrer „unbewußten Vorstellung?" Es ist die „monistische Substanz", d. h. es ist nur eine Substanz, Eines in Allem und Alles in Einem. Dieses All-Eins ist das „Unbewußte". Wird hier nicht das Unbewußte durch das Unbewußte erklärt? Bleibt uns nicht diese sogenannte „monistische Substanz" am Ende so dunkel, als sie es im Anfange war? Da ist doch wahrlich der idealistische Individualismus (Monadologismus), wie der realistische (Atomismus) zur Erklärung der Welterscheinungen geeigneter, als diese unbewußte eine Substanz. Die Behauptung, daß das Wesen des Unbewußten darin bestehe, unbewußt zu seyn (S. 154 der Recension), wird bestritten. Das Wesen eines Jeden besteht aber doch offenbar darin, das zu seyn, was es ist. Das Unbewußte ist nun das, was nicht bewußt ist. Also kann auch sein Wesen nur darin bestehen, das zu seyn, was es ist, nämlich nicht bewußt = unbewußt. Nein, sagt der Herr Verf., sein Begriff ist nicht rein negativ, er ist mithin positiv. Liegt das etwa im Begriffe des Unbewußten? Der Herr Verf. verwandelt vielmehr willkührlich sein Negatives in ein Positives. Die unbewußte Substanz, das Princip der Welt, das All-Eins ist der „Geist" mit „unbewußtem Willen" und „unbewußter Vorstellung". Das liegt aber nicht im Begriffe des Unbewußten; denn auch der Stein, die Pflanze, die unorganische Masse ist unbewußt. Sind sie aber Geist? Zum Wesen des Geistes gehört, daß er sich individualisire, daß er von sich und Anderem, was er nicht ist, wisse, daß er zum Bewußtseyn komme. Und wie gelangt der Herr Verf. zur Annahme dieser unbewußten geistigen Substanz? Durch die „Zweckmäßigkeit", die in den Gebilden der Natur herrsche. Er bekämpft die von dem Unterzeichneten S. 133 und 134 der Recension ausgesprochene Ansicht, daß „das Unbewußte, das nichts weiß, das gänzlicher Mangel des Bewußtseyns ist, da alle „Gradationen" in der Entwickelung des Bewußtseyns von dem Herrn Verf. verworfen werden, „keinen Plan machen und weder die Stelle der Vorsehung noch des Schicksals, noch der selbsteigenen,

also nothwendig bewußten Thätigkeit vertrete." Er will also, daß das Unbewußte einen Plan machen und so „Vorsehung spielen könne" (sic), daß „Individuen von einem Plan geleitet werden könnnen, wo nichts mit Bewußtseyn vorgestellt wird." Zu jedem Planmachen gehört doch das Begreifen und Wollen eines Zweckes, eine selbstbewußte Intelligenz und die Vorsehung, für deren Glauben der Herr Verf. eintritt, kann doch ohne eine höchste selbstbewußte, Alles nach den von ihr erkannten und gewollten Zwecken leitende Intelligenz, ohne Gott unmöglich angenommen werden. Jedenfalls darf man wohl fragen, wenn man die „Vorsehung des Unbewußten" annimmt, ist die Erklärung der „Zweckmäßigkeit der Natur" und der „Vorsehung" aus dem Princip des Unbewußten haltbarer, als die Annahme einer die Geschicke der Welt leitenden Gottheit? Kann man „Plan" und „Vorsehung" durch eine „unbewußte Substanz mit unbewußtem Willen und unbewußter Vorstellung" besser erklären, als durch einen höchsten selbstbewußten Geist? Man kann im Thiere ein unbewußtes zweckmäßiges Streben annehmen, wie es Rec. S. 121, 122 und 124 gethan hat, ohne deshalb eine sogenannte unbewußte Vorstellung dieses Zweckes in ihm zu behaupten. Sobald das Thier sich den Zweck nicht vorstellt, hat es auch keine Vorstellung von ihm, weder eine bewußte, noch eine unbewußte. Der Mensch legt die Zwecke in die Handlungen des Thieres hinein oder führt sie auf eine höhere, Zwecke erkennende und wollende Intelligenz zurück. Wenn der Herr Verf. sich darüber beschwert, daß man seinen Glauben an die Vorsehung bestreite (S. 135 der Recension), so geschah dieses einzig und allein deshalb, weil ein Glaube an die Vorsehung ohne einen Glauben an Gott eine Illusion ist.

Der Herr Verf. nennt das „Streben oder Ringen" so lange „inhaltlos und unbestimmt, bis es durch ein vorgestecktes Ziel eine Bestimmtheit erhält". In wiefern das Ziel erstrebt wird, ist es „ein noch nicht seyendes". „Es muß aber, fährt er fort, doch auf irgend welche Weise seyn, um das Streben zur Bestimmtheit einzuengen und ihm so erst die Verwirklichung

zu ermöglichen." Natürlich kann man kein Ziel erstreben, wenn es kein Ziel giebt; aber das Ziel ist noch nicht da, es wird erst erstrebt. Es ist also „ein noch nicht seyendes" und „ist doch auf irgend welche Weise." Hier kommen wir zu einem Widerspruche; denn das, was auf irgend welche Weise ist, kann doch nicht zugleich seyn und nicht seyn. Wie hilft sich der Herr Verf. aus dem Widerspruche? Das Ziel hat zwar „kein reales Daseyn", aber ein „ideales"; es ist eine „ideale Anticipation dessen, was noch nicht ist". Aber eine ideale „Anticipation" muß doch eben, weil sie „ideale" ist, gedacht oder vorgestellt werden. Sie ist also selber Vorstellung, — mithin Vorstellung der Vorstellung des Ziels, und somit bewußte Vorstellung. Wenn in mir die Vorstellung eines Zweckes liegen soll, von welcher ich nichts weiß — denn das ist bei der unbewußten Vorstellung der Fall, so kann ich auch nicht von ihr behaupten, daß sie eine Bestimmtheit ist, die mein Streben leitet. Die Vorstellung ist doch offenbar erst dann Vorstellung, wenn sie vorgestellt wird. Ausdrücklich wird behauptet, daß „die Frage, ob die Vorstellung ohne die Form des Bewußtseyns möglich und existirend sey, a priori ebenso wenig bejaht, als verneint werden könne". Und warum nicht? Die Vorstellung heißt es in der Erwiederung, ist ein „ideales Seyn"; sie ist also „eine Idee". Die unbewußte Vorstellung wäre also eine unbewußte Idee. Können wir aber wissen, daß eine Idee ist, von welcher wir nichts wissen? Sie ist eine „unbewußte Idee". Alle unbewußten Ideen „kommen einmal zur Realisation"; sie sind „ideale Anticipationen". Man kann aber doch das nicht als Idee anticipiren, was überhaupt noch keine ist. Doch a priori soll „nichts entschieden werden"; sondern nur durch „inductiv" gefundene Thatsachen. Dabei geht man von der zweckmäßigen Organisation aus, welche der Geist in der Natur erkennt. Da geschieht so Vieles nach Zwecken. Weil aber das Mineral in seiner Krystallisation, die Pflanze in ihrem organischen Leben, das Thier in den Handlungen des Kunsttriebes, Thier und Mensch in dem Processe der animalischen Functionen nach Zwecken streben, Zwecke verwirklichen und

doch nichts von diesen Zwecken wissen, zum Streben nach dem Ziele eine Vorstellung von dem Zwecke gehören soll, sollen unbewußte Vorstellungen dieser Zwecke in ihnen liegen. Wie können sie aber eine Vorstellung von dem haben, was nicht nur erst in der Zukunft liegen, sondern, was sich, wie bei vielen thierischen Handlungen auf Wesen bezieht, die noch gar nicht vorhanden sind. So greift die Raupe der Puppe, die Puppe dem Schmetterlinge vor. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß die Raupe eine Vorstellung vom Zwecke ihrer Verpuppung, die Puppe eine Vorstellung vom späteren Schmetterlingsdaseyn hat. Auch müßten die sogenannten unbewußten Vorstellungen von zu erstrebenden Zwecken, welche in solchen Naturgebilden liegen sollen, dann zum Bewußtseyn kommen, wenn die Gebilde ihren Zweck erreicht haben. Der Stein, die Pflanze, die Gebilde des organischen Processes im Menschen und Thiere haben weder ein Bewußtseyn von dem, was sie werden sollen, noch von dem, was sie sind.

In der Erwiederung heißt es ferner: „Versteht man unter Ich oder wir oder man ausschließlich das Bewußtseyn als Subject, so ist es selbstverständlich, daß Ich oder wir oder man, in diesem Sinne genommen, nichts vorstellt, als was man bewußt vorstellt, dann ist es aber auch völlig unzulässig, hierdurch darüber etwas bestimmen zu wollen, ob und was es, d. h. das Unbewußte, vorstellen oder nicht vorstellen kann.“ Wo eine Vorstellung ist oder wo eine entstehen soll, wird etwas vorgestellt oder soll etwas vorgestellt werden. Ein Vorgestellt-werden, auch, wenn es der Herr Verf. ein „unbewußtes“ nennt, setzt nothwendig ein Vorstellendes, also ein Subject voraus und zwar ein Subject, das etwas vor sich stellt oder vor sich stellen soll, also von einer Vorstellung weiß oder einmal wissen soll. Die Vorstellung muß im Bewußtseyn der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach seyn; d. h. sie ist entweder im Bewußtseyn oder sie schläft noch in ihm, sie kann aber, wenn sie wirklich seyn soll, nur durch das Bewußtseyn wirklich werden. Das Bewußtseyn ist das Wissen vom Seyn. Das Be-

wußte ist das vom Seyn Wissende, das Unbewußte das vom Seyn nicht Wissende. Vom Seyn weiß man aber nur durch Vorstellungen, die man von ihm hat. Die Vorstellungen sind die Erscheinungen dieses Wissens. Was aber niemals solche Erscheinungen des Wissens zeigt, wie der Stein, die Pflanze, das einzelne organische Gebild im Thiere und Menschen, hat keine unbewußten Vorstellungen, sondern überhaupt gar keine Vorstellungen.

Ja, der Herr Verf. geht so weit zu behaupten, „daß, wenn zum Wesen der Erkenntniß ein Fürwahrhalten und deshalb Bewußtseyn gehöre“, wie der Unterzeichnete S. 121 seiner Recension sagt, „dieses für die discursive Erkenntniß richtig sey;“ diese aber „sey dem Irrthum und Zweifel unterworfen“, die „intuitive Erkenntniß“ sey eine „irrthums- und zweifelsunfähige“ und eine solche sey „die unbewußte Erkenntniß“; da „falle im Erkennen das Fürwahrhalten von selbst weg“, weil man hier „mit unmittelbarer Sicherheit erfasse“; hier könne „die Reflexion nicht mehr Platz greifen“. Das Erkennen ist kein Meinen, kein Glauben, sondern ein Wissen. Wissen ist aber, wie schon Kant sagte, ein Fürwahrhalten aus objectiv gültigen Gründen. Wenn man etwas erkennt, hält man es für wahr. Für wahr halten aber kann man nichts, von dem man nichts weiß, wovon man nur eine sogenannte unbewußte Vorstellung hat. Das Fürwahrhalten setzt nun ein Fürwahrhaltendes, das Wissen ein Wissendes voraus. Das Wissende aber hat Bewußtseyn von dem, was es weiß. Also gehört zum Wesen jeder Erkenntniß ein Fürwahrhalten und Bewußtseyn. Was wir mit objectiv gültigen Gründen erfassen — und das geschieht beim Wissen —, das erfassen wir auch mit Sicherheit. Was Kant für unmöglich, unfaßbar erklärte, die intuitive Erkenntniß des Dinges an sich mit intuitivem Verstande, da der Mensch einmal nur discursiv thätig ist, das wollen die Epigonen möglich machen. Was hat man nicht alles, den discursiven Verstand beiseite lassend, mit der intuitiven Erkenntniß herausbringen wollen!

Nach dem Verf. ist unter dem Individuum „nicht bloß das Subject seiner Bewußtseynsthätigkeit, sondern auch das Subject unbewußter psychischer Functionen zu verstehen.“ Dann ist aber doch das Individuum nicht ein aus mehreren Subjecten bestehendes Subject, sondern nur ein Subject, mit dem zu ihm gehörigen leiblichen Functionen gedacht. Sondert man den Leib mit den zu ihm gehörigen leiblichen Erscheinungen vom bewußtseyenden Subjecte oder dem Geiste ab, dann ist der Leib dem denkenden Subjecte gegenüber nicht Subject, sondern Object. Es soll kein Widerspruch darin liegen, daß „ich als ganzes Wesen meiner Individualität Vorstellungen habe, von denen ich als Bewußtseynssubject nichts weiß“. Aber das Individuum läßt sich doch so wenig wie das Bewußtseyn spalten. Nicht in einem einzelnen Gliede, einem einzelnen Organe, in den einzelnen physischen oder psychischen Functionen steckt ein besonderes Bewußtseyn. Es ist in allen Erscheinungen des Individuums ein- und dasselbe Bewußtseyn, das einmal nach Innen aufgefaßt Selbst-, nach Außen Gegenstandsbewußtseyn ist. Der Herr Verf. der Erwiederung giebt zu, daß, „wenn nur ein Bewußtseyn in jedem organischen Individuum wäre“, „kein Grund zur Unterscheidung verschiedener Willen“ vorhanden seyn könnte. „Da aber, sagt er, in jedem Organismus verschiedene Bewußtseyne sind, so sind auch in demselben Sinne verschiedene Willen zu unterscheiden.“ Das aber ist es eben, was von dem Unterzeichneten bestritten wird, daß in einem Organismus „verschiedene Bewußtseyne“ sind. Wir sind uns unseres Leibes, unserer physischen und psychischen Thätigkeiten als zu unserm Individuum, zu unserer Person gehörig, bewußt. Dabei ist immer nur ein Bewußtseyn eines Subjects thätig, das sich auf alle Objecte bezieht und von ihnen nur in so fern weiß, sie nur in so fern vorstellt, als sich ihre Vorstellungen in einem und demselben Bewußtseyn concentriren, von einem und demselben Bewußtseyn vorgestellt werden. Das Gleiche ist bei dem Willen der Fall. Es ist der Wille eines und desselben Subjects, eines und desselben Individuums, einer und dersel-

den Person, welcher darum nur einer ist, weil er von diesem einen Bewußtseyn geleitet wird. In den einzelnen Organen, Thätigkeiten, Theilen liegen darum nicht bei demselben Individuum „verschiedene Willen“.

Verschiedene, objectiv gehaltene Ansichten über streitige Punkte der Wissenschaft können und sollen sich neben und gegen einander geltend machen. Nur durch das Zusammentreffen verschiedener Kräfte ist das Leben des Körpers und Geistes bedingt. Nur müssen sich solche Ansichten auf das Wissenschaftliche und nicht, wie solches in der Erwiderung vielfach geschehen ist, auf die den wissenschaftlichen Ansichten außer und neben der Wahrheit zu Grunde liegen sollenden Absichten beziehen. Der Herr Verf. findet es nämlich „merkwürdig“, daß der Unterzeichnete „ein einziges Capitel gänzlich zu berühren vergessen habe“, welches den Titel führt: „Gehirn und Ganglien als Bedingungen des thierischen Bewußtseyns.“ An diesen Vorwurf wird nun die Bemerkung geknüpft: „Ob ihm (dem Unterzeichneten) vielleicht dieses Capitel unbequem gewesen ist wegen der sich daran schließenden Frage, in welchem einheitlichen Nervencentralorgane das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn seines transscendenten Gottes seinen Sitz habe.“ Das „Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eines transscendenten Gottes“ mit einem „Sitz in einem Nervencentralorgan“ ist ein Nonsens. Die Ehre der Erfindung eines solchen Nonsenses muß der Unterzeichnete von sich abweisen und dem Erfinder zuerkennen. Rec. hat übrigens das fragliche Capitel „nicht gänzlich zu berühren vergessen“. Er führt es wörtlich in der Uebersicht des ganzen Buches in seiner Recension S. 117 an unter der Rubrik „Metaphysik des Unbewußten“, wohin es in der Philosophie des Unbewußten gestellt wird und wohin es, logisch genommen, gewiß nicht gehört. In besonderer Ausführung wurden nicht alle Capitel und konnten nicht alle einzelnen Capitel behandelt werden. Die detaillirte Behandlung erstreckt sich nur auf die drei Hauptabschnitte, Erscheinungen des Unbewußten in der Leiblichkeit, im Geiste, und Metaphysik des Unbewußten. Im Uebrigen konnte nur auf

Einzelnes in diesen Abschnitten hingewiesen werden, nachdem in der Uebersicht alle Capitel der sämmtlichen Abschnitte angeführt waren. Viele andere Capitel konnten darum ebenfalls nicht einzeln behandelt werden. Das Gehirn und die Ganglien hat der Unterzeichnete auch S. 119, freilich in einer andern Bedeutung, hervorgehoben, als sie ihnen der Herr Verf. beilegt. So heißt es S. 119 der Recension: „Der Wille ist nichts Stoffliches, so wenig als das Bewußtseyn; er läßt sich also als Wille und als Bewußtseyn in einem Individuum, in welchem entweder das Gehirn oder das Rückenmark oder ein Hauptganglion nach Maaßgabe der organischen Entwickelung das Hauptcentrum vertritt, nicht in viele Willen oder viele Bewußtseyne, die alle nichts von einander wissen, spalten, wie man irgend einen zusammengesetzten Stoff zertheilt." S. 120: „Ohne ein Minimum von Selbstbewußtseyn werden wir keiner Sache bewußt und es ist undenkbar, wie in einem bestimmten Nervencentrum eines mit Gehirn versehenen Individuums das Bewußtseyn vorhanden seyn kann, während es im Gehirne nicht vorhanden seyn soll, da doch eben der Vorgang des Selbstbewußtseyns im Hirne stattfindet." Was sollen übrigens Hirn und Ganglien für denjenigen, welcher den Stoff „ein im Hintergrunde müßig lauerndes Gespenst" nennt (S. 412 des Buches), welcher den Satz aufstellt, daß sich „die Materie nur da zu behaupten vermöge, wo das Licht der Erkenntniß noch nicht hingedrungen sey", der da behauptet, man lasse sich vom „alten Glauben an die Wirklichkeit des Stoffes überrumpeln, weil man ihn mit der Muttermilch eingesogen habe", der die Behauptung der Naturforscher von der Realität des Stoffes als ein „Vorurtheil" bezeichnet?

Der Herr Verf. beschwert sich weiter über die Behauptung des Rec. (S. 136), daß man „weder Kunstgenies noch originelle Philosophen Mystiker nennen könne". S. 182 der Philosophie des Unbewußten werden „alle eminenten Genie's der Kunst, welche ihre Leistungen überwiegend den Eingebungen ihres Genius und nicht der Arbeit des Bewußtseyns verdanken", mit dem

Namen „Mystiker" bezeichnet. In der Philosophie dehnt der Herr Verf. den Begriff noch weiter aus, und nennt „jeden originellen Philosophen einen Mystiker, insoweit er wahrhaft originell ist". Wenn auch ein Genie eine mystische Natur haben und Mystiker seyn kann, so sind deshalb gewiß nicht alle eminenten Kunstgenies, noch viel weniger alle Philosophen Mystiker. Die Eingebungen des Genies machen noch keinen Mystiker. Sonst wären die Erfinder der Dampfmaschine, der Buchdruckerkunst und des Schießpulvers, sonst wäre Kolumbus, der Entdecker Amerika's, Mystiker. Nicht das Bewußtlose macht das Genie, sondern das bewußte geniale Wirken und Handeln. Jedenfalls ist nur derjenige ein Mystiker zu nennen, der mit Bewußtseyn die Wahrheit oder ihre Quelle in ein dießseitiges oder jenseitiges Geheimniß setzt. Waren Cartesius, Locke, Spinoza, Leibnitz, Kant Mystiker? Originalität und Mystik sind nicht gleichbedeutend.

In dem Buche des Herrn Verf. wird S. 368 behauptet, daß das Bewußtseyn, weil es „seinen Inhalt ganz unbestimmt lasse, seinem Begriffe nach eine bloße Form sey;" dagegen sey das „Selbstbewußtseyn" keine „leere Form", weil es das „Bewußtseyn eines ganz bestimmten Inhaltes" sey. Rec. hat dagegen S. 142 seiner Recension bemerkt: „Das Bewußtseyn ist keine leere Form, denn zu jedem Bewußtseyn gehört, um Bewußtseyn zu seyn, daß man von etwas bewußt ist. Das Bewußtseyn ohne Inhalt ist nichts. Dadurch, daß das bloß gedachte Bewußtseyn noch keinen bestimmten Inhalt hat, folgt nicht, daß es eine leere Form ist; denn es wird erst durch den Inhalt Bewußtseyn. Der Herr Verf. erwiedert dagegen, das „Bewußtseyn als leere Form habe natürlich keine Realität, sondern es sey eine Abstraction von den Fällen, wo es mit bestimmtem Inhalt erfüllt sey;" der „Bewußtseynsinhalt könne ohne die Form des Bewußtseyns bestehen" und „bestehe auch ohne diese Form;" die „Form des Bewußtseyns sey also dem Bewußtseynsinhalt etwas Gleichgültiges und Zufälliges, also ein Prädicat, das auch dem Bewußtseynsinhalt fehlen könne;"

es könne, weil es Form sey, „kein Subject" seyn. Das Bewußtseyn ist das Wissen von einem Seyn und hat also allerdings einen Inhalt. Daß diesem Inhalt ein Seyn außer dem Bewußtseyn entspreche, ist selbst nur eine Annahme (Inhalt) des Bewußtseyns; und wäre diese Annahme richtig, so ist damit doch keineswegs angenommen, daß der Inhalt des Bewußtseyns und das ihm entsprechende Seyn dasselbe sey. Das vorgestellte Object als Inhalt meines Bewußtseyns und das seyende Object ist vielmehr nicht dasselbe. Und mithin läßt sich nicht ohne Weiteres behaupten, daß der Bewußtseynsinhalt auch ohne die Form des Bewußtseyns bestehen könne. Auch als Begriff oder Abstraction ist das Bewußtseyn keine leere Form, sondern ein mit Inhalt angefüllter Begriff, welchem sein Inhalt durchaus nicht gleichgültig ist. Denn zum Bewußtseyn gehört ein Wissen und zum Wissen ein Wissendes und ein Seyn, von welchem dieses Subject weiß. Wenn der Begriff: Bewußtseyn eine leere Form ist, dann ist jeder andere Begriff, z. B. Baum, Thier, Mensch, auch leere Form und gleichgültig und zufällig gegenüber dem durch die einzelnen Bäume, Thiere, Menschen gegebenen Inhalt. Das ist aber keine gleichgültige, sondern eine nothwendige, zum Wesen gehörige Form; denn unter den Begriff: Baum kann ich eben nur die Bäume stellen, wie unter den Begriff Bewußtseyn alles Wissen von einem Seyn. Der Bewußtseynsinhalt sind die Vorstellungen, die Vorstellung vom Selbst oder Subject oder vom Nichtselbst, vom Gegenstande oder Object. Ist das Bewußtseyn hier ein zufälliges, nicht nothwendig zu den Vorstellungen gehöriges Prädicat, das auch dem Bewußtseynsinhalt fehlen kann? Das behauptet der Herr Verf., aber er zeigt uns nirgend, daß es Vorstellungen giebt, die nicht Inhalt eines Bewußtseyns wären: er nennt nur Vorstellung, z. B. jedes zweckmäßige Thun oder Geschehen, was diesen Namen nicht verdient, weil es weder an sich eine Vorstellung ist, noch nothwendig unmittelbar von einer Vorstellung ausgeht oder bedingt ist. Die Vorstellungen

werden ja erst Bewußtseynsinhalt durch das Bewußtseyn. Ich weiß ja weder vom Selbst noch von den Gegenständen etwas ohne das Bewußtseyn, welches eben das Wissen von einem Seyn derselben ist. Der Herr Verf. sagt, daß er einen „bisher für unmöglich gehaltenen Gegenstand" behandle, er gesteht, daß er „mühsam mit dem unreifen und bildlichen Ausdrucke ringe", und wirft dem Rec. vor, daß er „sich die leichte Mühe gebe, zu zeigen, daß die bildlichen Ausdrücke nicht scharf sind", daß ihre eigentliche Bedeutung „etwas Anderes sage, als was hier gemeint sey", wobei S. 140—141 der Recension angeführt wird. Der Herr Verfasser nennt an der angeführten Stelle den Willen, weil er unbewußt sey, „absolut dumm". Rec. hat dagegen bemerkt, daß ein „unbewußter Wille", weder „absolut noch relativ klug oder dumm seyn könne"; denn „zur Dummheit oder Klugheit gehöre irgend ein Grad von Erkenntniß oder irgend ein Mangel an dem, was man vermöge seiner Natur erkennen könnte". Der Herr Verf. sagt ferner, „der Proceß des Bewußtwerdens sey „eo ipso" mit einer Unlust verbunden", das „Unbewußte" soll „sich über den Eindringling des Bewußtseyns ärgern". Rec. hat dagegen gefragt, „wie etwas, das nichts von sich noch von einem Andern wissen könne — denn das sey ja bei dem Unbewußten der Fall — sich über Etwas zu ärgern im Stande sey," wie ein „unbewußter Wille zu solch einem Aerger komme", und insbesondere wie er durch eine Vorstellung zum Aergern komme". Zugleich hat er auf die Antwort des Herrn Verf. hingewiesen, daß der Wille „zu schwach, zu ohnmächtig" sey, „die von ihm emancipirte Vorstellung zu verdrängen." Daran durfte wohl Rec. die Frage knüpfen: „Betrachten wir je das Bewußtseyn als einen unangenehmen Eindringling? Das Bewußtwerden ist nicht, wie Herr v. H. sagt, „eine bittere Arzenei"; denn „wir wissen, fügte der Rec. bei, ja „überhaupt von **bitter** und **süß** nur durch unser Bewußtseyn". Ob durch solche Bilder der, nach des Herrn Verf. Worten, „bisher für unmöglich gehaltene

Gegenstand" für die Wissenschaft möglich geworden ist, überläßt Rec. der Beurtheilung des Lesers.

Der Herr Verf. beschwert sich ferner über die von dem Unterzeichneten S. 156 Z. 12—13 aufgeworfene Frage: „Was soll uns ein solcher Weltproceß? Rec. sagt an der angeführten Stelle (S. 155 u. 156): „Kann man wirklich von einem Ziele des Weltprocesses und von einer Bedeutung des Bewußtseyns sprechen, wenn man „arbeitet um zu leben" und „nicht weiß, wozu man lebt", wenn man „mit sich selbst Mitleid haben muß" und „vom Leben nichts mehr hofft und nichts erwartet", wenn „man nur einen Wunsch, den ewigen Schlaf ohne Traum hat", wenn man „das Leben da am glücklichsten preist, wo man über die Schwelle des Bewußtseyns komme", und die „Pflanzen" und „Austern" für glücklicher hält, als diejenigen Wesen, welche eine „kräftigere, bewußte Empfindung haben?" Der Herr Verf. nennt selbst seine „absolute Resignation auf positives Glück" einen „bloß negativen Standpunkt"; und kann ein solcher ein Ziel der Menschheit seyn? Sein „positiver Standpunkt" ist „volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung, willen". Wir „sind", um „uns vom Seyn loszumachen", und „leben", um „uns vom Leben zu emancipiren". „Wenn wir, damit schließt Rec. die angeführte Stelle, nur dazu da seyn sollen, um das letzte Ziel des Nichtseyns, den ewigen Schlaf ohne Traum, zu gewinnen, was soll uns ein solcher Weltproceß, an den wir uns mit unserer ganzen Persönlichkeit hingeben?" Herr v. H. beschwert sich über diese Frage, und Rec. muß sie noch einmal wiederholen. „Als ob die Welt unsertwegen gemacht wäre, oder als ob wir um Rath gefragt wären, heißt es in der Erwiederung, ob uns ein solcher Weltproceß convenirt oder nicht! Wenn der einzige Weg der Befreiung von einer dauernden Qual der ist, mich an den Proceß hinzugeben und die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken meines Bewußtseyns zu machen, so gehört doch eben nur ein sehr mittel-

mäßiger Grad von Verstand dazu, diesen einzigen offenstehenden Ausweg mit Energie zu ergreifen. Daß aber der Selbstmord ebenso wenig wie die individuelle Willensverneinung diese Befreiung leisten kann, habe ich hinlänglich gezeigt; es folgt dieß unmittelbar aus den monistischen Principien. Wären diese falsch und der Monadologismus richtig, dann wäre allerdings jede Ethik unmöglich und die individuelle Selbstsucht nebst eventuellem Selbstmord das einzig Vernünftige." Wenn man nur „einen Wunsch", wie der Herr Verf., den „ewigen Schlaf ohne Traum" hat, wenn das Leben da „am glücklichsten ist, wo man über die Schwelle des Bewußtseyns kommt", so ist offenbar, wie es auch der Herr Verf. andeutet, das letzte Ziel des Processes, sich „vom Seyn loszumachen", vom „Leben zu emancipiren". Der Herr Verf. meint, es gebe für uns nur „einen einzigen offen stehenden Weg der Befreiung von einer dauernden Qual", die Hingabe der Person an den von ihm so schauerlich geschilderten Weltproceß mit ihrer ganzen Energie. Rec. glaubt, daß es allerdings einer solchen pessimistischen Anschauung gegenüber noch einen andern ganz einfachen Weg giebt, den Selbstmord. Am leichtesten und einfachsten machen wir uns, wenn wir dieser Weltanschauung huldigen, auf diese Art von der ewig dauernden Qual des Bewußtseyns los, am leichtesten und einfachsten emancipiren wir uns vom Jammer unseres Lebens, erreichen wir das Ziel, „den ewigen Schlaf ohne Traum". Die „Willensverneinung" Schopenhauers ist entschieden vernünftiger, als die Resignation und die energische Thätigkeit, welche sich einem solchen Weltprocesse hingiebt. Daß diese Wege, Willensverneinung und Selbstmord, unmöglich seyen, soll aus den „monistischen Principien" des Herrn Verf. hervorgehen. Das All-Eine ist aber die unbewußte Substanz mit unbewußtem Willen und unbewußter Vorstellung. Das individuelle Selbst-Bewußtseyn ist ja eben die Qual, der dauernde Jammer, es steht im Gegensatz, im Widerspruch mit dem unbewußten Seyn des All-Einen; es ist daher im Grunde völlig

unbegreiflich, wie es (das Bewußtseyn) dennoch entstehen kann: diesen Widerspruch durch Selbstmord aufzuheben, kann mithin offenbar nicht für (sittlich) unmöglich erklärt werden, weil es ja dem vorausgesetzten monistischen Principe der unbewußten Substanz nicht entgegen, sondern ihm gemäß ist, und weil ja dadurch, nur auf einem kürzeren Wege ganz Dasselbe erreicht wird, wozu der Herr Verf. durch die von ihm geforderte Hingebung an den Weltproceß gelangen will. Allerdings geht aus dem Unbewußten immer wieder neues Bewußtseyn hervor; aber es ist nicht unser Bewußtseyn, nicht unsere Individualität, und zugleich ein neuer Widerspruch. Denn wenn der Zweck des Weltprocesses ist, sich vom „Seyn, vom Leben zu emancipiren" und das Unbewußte, aus welchem Alles kommt und in welches Alles zurückgeht, doch immer wieder in's Bewußtseyn tritt und bewußtes Leben sich erzeugt, worin der Weltproceß besteht, so ist ja der Zweck an sich zwecklos, weil er niemals erreicht wird. — Und dabei soll eine Vorsehung bestehen, für welche der Herr Verf. mit Eifer auftritt, indem er sie ohne Gott für möglich hält. Aber mag dieses Unbewußte immer fortexistiren, für uns liegt die Dauer nur im individuellen Selbstbewußtseyn. Für uns Menschen ist das Unbewußte ein Nichtseyn; denn wir sind nur so lange, als wir wissen, daß wir sind. Im Monadologismus liegt darum weit mehr die Grundlage der Ethik, als in dem monistischen Idealismus des Unbewußten. Die Quelle aller Kunst und Wissenschaft, alles geistigen, religiösen und ethischen Lebens liegt im Selbstbewußtseyn und nicht im Unbewußten.

Noch einmal kommt Herr von H. am Schlusse seiner Erwiederung auf das zurück, was er schon im Laufe derselben berührte. Er will nämlich einen geheimen Grund, eine Absicht entdeckt haben, welche den Unterzeichneten gegen die Theorie des Unbewußten eingenommen habe. „Gott wird, sagt er, zur Disposition gestellt", wenn „das Unbewußte die Vorsehung besorgt". Das, meint er nun, „dürfe nicht geduldet werden" und des-

halb müsse nach der Meinung des Unterzeichneten, **ad majorem Dei gloriam** die Theorie des Unbewußten falsch seyn". Dieser Grund desselben, sagt Herr v. H., halte sich „hinter den Coulissen" und blicke nur einigemal verstohlen „durch das Loch im Vorhange". Als Belege werden angeführt die Stellen S. 127 Mitte, 134 Z. 11—12, S. 155 Mitte der Recension. Rec. hat seine Ansichten nie hinter den Coulissen gehalten, er hat sie mit keinem Vorhange verhüllt und jederzeit mit derselben Offenheit und demselben Freimuthe gegen eine Partei angekämpft, welche unter dem ihm von dem Herrn Verf. zugetheilten Wahlspruch für die Verdunkelung und Verdummung kämpft, wie gegen eine Partei, welche in einer Negation alles Höheren und Göttlichen das Heil der Menschheit sucht. Die von dem Herrn Verf. angeführten Stellen sind hinreichend geeignet, ohne Verhüllung die Ansicht des Rec. zu erkennen. S. 127 sagt derselbe: „das Gewissen ist nicht etwas Angelerntes, sondern etwas Ursprüngliches in der Menschennatur. Der Glaube an Gott stört den Begriff des Sittlichen nicht; denn er ist ja das Ideal des Wahren, Guten und Schönen selbst. Auch wird Gott nicht so vor oder außer die Natur gestellt, daß er nicht in der Natur selbst wäre. Die Persönlichkeit und Transscendenz deutet nur auf die Nichtidentität, auf den Unterschied Gottes und der Welt, nicht aber auf eine völlige Trennung. Zum philosophischen Gottesbegriffe gehört auch wesentlich die Immanenz des Seyns und Wirkens Gottes in und mit der Natur als seiner ewigen Erscheinung und Offenbarung." S. 134 sagt der Unterzeichnete ferner gegen den Verfasser: „Ein Plan läßt sich in der geschichtlichen Entwickelung eher durch die Vorsehung, als mit dem Unbewußten d. h. dem Nichtbewußten erklären. Wo nichts vorgestellt wird mit Bewußtseyn, wird auch nichts erkannt, und wo nichts erkannt wird, kann auch kein Plan die Individuen leiten. Wenn das Unbewußte mit „absoluter Weisheit" handeln und „nicht irren" soll, so wird es zu einer unbegreiflichen Art von Gott gemacht, und da ist es doch

weit vernünftiger, wenn der Plan von einer selbstbewußten, weisen, nicht irrenden Intelligenz ausgeht, als von einem Unbewußten, das weder die Prädicate der Weisheit noch der Unfehlbarkeit haben kann.“ S. 155 äußert sich Rec. also über den Herrn Verf.: „Er bewundert die weise Einrichtung der Organisation im Allgemeinen und Einzelnen und zieht daraus, da er als Princip das Unbewußte annimmt, den Schluß, daß das Unbewußte allwissend, allweise, allgegenwärtig sey. Ist es etwa weniger vernünftig, wenn man einen objectiven Zweck in den Gebilden der Natur nur da erkennen kann und will, wo man von der Zweckmäßigkeit der Welt aus auf eine Zweckbegreifende und Zweckwollende Kraft, eine allweise, allwissende, allgegenwärtige Intelligenz, einen Gott schließt? Ist es etwa vernünftiger, wenn man ein zweckmäßiges Handeln, eine vernünftige Thätigkeit von einem Unbewußten, der ursprünglich unbewußten Vorstellung, dem ursprünglich „absolut dummen Willen“ herleitet? Wenn man hier an die Stelle des Unbewußten die höchste, in Allem thätige göttliche Intelligenz setzt, so ist uns diese wunderbare Einrichtung jedenfalls erklärlicher. Aus bloß „Unbewußtem“ und „absolut Dummem“ geht nichts Vernünftiges hervor.“

Wo sind hier die Coulissen, hinter welche sich der Unterzeichnete versteckt, wo ist der Vorhang, durch dessen Loch Herr von H. den „persönlichen, transscendenten, immanenten Gott“ erblickt, mit welchem er dem Unterzeichneten den größten Vorwurf zu machen meint. Offen und ohne „Verhüllung“ liegen in diesen d. h. in den aus der Recension des Unterzeichneten von dem Hrn. Verf. selbst herausgehobenen Stellen die Ansichten des Unterzeichneten zu Tage, und er kann es demnach nur dem Urtheile des unbefangenen Lesers überlassen, auf welcher Seite die „Undenkbarkeit“ ist, auf welcher Seite „die Gründe in Nichts zerfallen“, er muß dem Urtheile des unbefangenen Lesers die Entscheidung anheimgeben, ob durch die „Vorsehung eines allwissenden, allweisen, allgegenwärtigen, unfehlbaren

Unbewußten mit unbewußtem Willen und unbewußter Vorstellung" Gott, um sich eines Ausdruckes der Erwiederung zu bedienen, wirklich „in Disposition gestellt ist." Rec. hat sich seinerseits bei Abfassung seiner Anzeige der Philosophie des Unbewußten überall nur an die Gründe und niemals an die Beurtheilung von geheimen Absichten oder Nebenzwecken gehalten, welche vielleicht den wissenschaftlichen Untersuchungen zu Grunde liegen. **De internis non judicat praetor.**

v. Reichlin-Meldegg.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zur logischen Frage.

(Mit Beziehung auf die Schriften von A. Trendelenburg, L. George, F. Ueberweg und Kuno Fischer.)

Von H. Ulrici.

IV.

Begriff, Urtheil, Schluß.

Man sollte erwarten, daß die materiale, erkenntnißtheoretische, metaphysische Logik, welche der sog. formalen Logik den Vorwurf macht, daß sie Begriff, Urtheil, Schluß als gegebene fertige Formen an- und aufnehme, ohne sie zu deduciren und zu begründen, bemüht seyn werde, diesem Vorwurf gerecht zu werden und ihrerseits zu leisten, was sie vermißt. Wir sehen uns auch in dieser, bescheidenen, Erwartung getäuscht.

Trendelenburg beginnt die Lehre vom Begriff mit einer Erörterung des Verhältnisses zwischen Begriff und Urtheil.*) Er leitet sie ein durch einen Rückblick auf den Gang seiner Untersuchungen. „Bisher ist gezeigt worden, wie das Erkennen möglich sey, d. h. wie das Denken in die Dinge eindringen könne, und dabei sind die vermittelnden Grundbegriffe (die Kategorieen) entworfen. Es fragt sich nun, in welchen eigenthümlichen Formen das Denken die reale Aufgabe löse, deren Möglichkeit bisher nachgewiesen ist. Dadurch wird erhellen, wie die nur vereinzelt abgeleiteten Grundbegriffe in der Anwendung Beziehung und Leben empfangen. Das Grundverhältniß muß sich hier wiederfinden. Denn da die Möglichkeit des Erkennens aus einer Thätigkeit hervorgeht, die dem Denken und Seyn gemeinsam angehört, so müssen auch die Formen des Denkens und die Verknüpfungen desselben den Formen des Seyns und seinen Verknüpfungen entsprechen. In diesem Parallelismus

*) Logische Untersuchungen, XIV, Theil II, S. 205 ff. Zweite Auflage.

der Form wird sich jene Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven wiederspiegeln, auf welche das Denken im Inhalte gerichtet ist" (S. 206).

Wir constatiren zunächst, daß Tr. das Recht der formalen Logik, das er im Allgemeinen bestreitet, hier ausdrücklich anerkennt. Denn sind Begriff und Urtheil „Formen" des Denkens und zwar „allgemeine" Formen, weil „alle Formen des Denkens allgemein seyn müssen" (S. 207), so ist auch die Logik berechtigt, diese Formen für sich, ohne Rücksicht auf den Inhalt, in Betracht zu ziehen. Ja sie ist durch die Natur der Sache dazu genöthigt. Denn diese Formen sind so schlechthin allgemein, daß sie allen und jeden Inhalt des Denkens ergreifen, er möge ein objectiver oder subjectiver, ein realer oder ein bloß vorgestellter (eingebildeter — willkürlich selbstproducirter) seyn. Der Inhalt kann wohl an sich zu ihnen passen und daher in ihnen erfaßbar (vorstellbar) seyn; aber sie können nicht vom Inhalt hergeleitet werden, nicht in ihm ihren Ursprung und ihre Nothwendigkeit haben. Sie sind eben, wie auch Tr. anerkennt, Formen des Denkens, d. h. Formen, in welche das Denken als Thätigkeit seiner Natur nach allen und jeden Inhalt, woher er auch stamme und wie er beschaffen seyn möge, faßt indem es ihn denkt. Sie können also auch nur aus der Natur des Denkens abgeleitet werden, und erst nachdem sie so abgeleitet sind, kann die Frage beantwortet werden, ob ihnen die Formen des reellen Seyns entsprechen.

Tr. dagegen setzt nicht nur die Formen selber, sondern auch dieß Entsprechen, diesen „Parallelismus" zwischen ihnen und den Formen des Seyns ohne Weiteres voraus. Denn gesetzt auch, daß die Bewegung jene dem Denken und dem Seyn „gemeinsame" Thätigkeit wäre, auf welche Tr. die Möglichkeit des Erkennens basirt, so folgt daraus doch noch keineswegs, daß auch die „Formen" der Bewegung dem Denken un Seyn gemeinsam seyn und einander entsprechen müssen. Tr. se ber giebt ja zu und hat es wiederholt ausdrücklich anerkann daß die Bewegung im Denken und die Bewegung im Seyn sic

nicht gegenseitig decken, daß jene nicht ein Abbild, sondern ein bloßes „Gegenbild" von dieser sey. Es ist mithin nicht nur sehr wohl möglich, sondern es folgt im Grunde aus dieser bloßen Gegenbildlichkeit, daß auch die „Formen" der Bewegung in beiden Gebieten sich nicht decken, nicht „parallel" gehen werden. Daraus, daß die Bewegung überhaupt dem Seyn und dem Denken gemeinsam ist, ergiebt sich wohl im Allgemeinen die Möglichkeit des Erkennens; aber nur, wenn sich nachweisen ließe, daß auch die Formen der Bewegung in beiden Gebieten dieselben seyen, würde die Möglichkeit eine so concrete werden, daß sie — die richtige Bildung der Denkformen (des Begriffs, des Urtheils) vorausgesetzt — zur Wirklichkeit werden könnte. Da dieser Nachweis bei Tr. fehlt, so bleibt es bei der abstracten Möglichkeit.

Ja im Grunde hebt sich nach Tr. diese allgemeine Möglichkeit des Erkennens insofern wieder auf, als sie nie in Wirklichkeit übergehen kann. Denn Tr. selber erklärt: „Die Bewegung als lebendiger Grund des Denkens hat den Charakter der Allgemeinheit, während die Bewegung des Seyns gebunden und dadurch vereinzelt ist: daher tragen alle Formen des Denkens die Allgemeinheit als den durchgehenden Grundzug in sich," so daß selbst „das Einzelne, wenn es gedacht wird, ein Allgemeines wird, und wir den Begriff des Einzelnen selbst durch das Allgemeine fassen, indem wir es mit jener allgemeinen Thätigkeit erzeugen und begränzen" (S. 236 f.). Sonach aber sind die Formen des Denkens und des Seyns nicht dieselben, nicht sich entsprechende. Ist im Seyn Alles nur in der Form des „Gebundenen, Vereinzelten", im Denken dagegen Alles in der Form des Allgemeinen, Ungebundenen, giebt es also im Seyn nichts Allgemeines, im Denken nichts Einzelnes, so kann offenbar von einer Uebereinstimmung zwischen dem Inhalte des Denkens (dem ideellen Objecte) und dem seyenden Dinge (dem reellen Objecte) nicht die Rede seyn: der Nominalismus ist die unvermeidliche Consequenz dieser Ansichtsweise.

Tr. kommt zu dieser schroffen, alle Erkenntniß unmöglich machenden Gegensätzlichkeit zwischen den Formen des Denkens und des Seyns infolge seines Grunddogmas von der Bewegung als der alleinigen Erzeugerin der Dinge wie unsrer Anschauungen. Daraus folgt allerdings eine scharfe, unmittelbare Scheidung zwischen dem Seyn und der Anschauung einerseits und dem Denken und dem Begriff andrerseits. Denn die Bewegung vermag schlechthin und überall nur Einzelnes zu erzeugen, weil sie selbst nur in der Form einzelner, nach Richtung, Geschwindigkeit, Ausdehnung rc. bestimmter, von andern unterschiedener Bewegungen existiren kann. Tr. behauptet zwar, die Bewegung als lebendiger Grund des Denkens habe „den Charakter der Allgemeinheit;" aber er behauptet dieß eben nur. So wenig es im Seyn eine allgemeine Bewegung, sondern nur eine Fülle einzelner, bestimmter Bewegungen giebt, so wenig ist die Bewegung im Denken eine allgemeine; eine allgemeine, schlechthin unbestimmte, in allen möglichen Richtungen gleichmäßig sich ergießende Bewegung ist vielmehr im Seyn realiter unmöglich, im Denken idealiter undenkbar. (Der allgemeine Begriff der Bewegung ist nicht selbst eine allgemeine Bewegung, sondern nur die Vorstellung des Gleichen, relativ Identischen in allen den verschiedenen Bewegungen). Aber nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern auch das Denken selbst als Thätigkeit hat nicht den Charakter der Allgemeinheit. Es liegt vielmehr nur in der Natur des Denkens, resp. der erscheinenden (angeschauten) Dinge, sich allgemeine Vorstellungen (Begriffe) zu bilden und unter dieß gedachte Allgemeine die einzelnen Erscheinungen zu befassen. Es giebt kein allgemeines Denken, sondern nur ein allgemein Gedachtes, oder was dasselbe ist, nicht die Thätigkeit des Denkens selbst, sondern das von ihr Erzeugte, Gedachte hat „den Charakter der Allgemeinheit". Wie das Denken dazu kommt, sich solche Allgemei vorstellungen (Begriffe) zu bilden, und inwiefern wir berechti sind, anzunehmen, daß der Inhalt dieser Vorstellungen de reellen Seyn entspreche, — das ist sonach die erste Frage, we

che eine erkenntnißtheoretische Logik in der Lehre vom Begriffe zu beantworten hat. Tr. überhebt sich dieser Aufgabe. Er behauptet, das Einzelne sey zwar an sich „das dem Denken Incommensurable, aber die Wahrnehmung der Sinne oder die Schöpfung der Phantasie (!), durch welche wir es vorstellen, sey allein durch die erste dem Denken und Seyn gemeinsame That möglich." Und daran knüpft er ohne Weiteres die Versicheruug: „Wenn sich also die Formen des Denkens und Seyns als allgemeine und einzelne einander gegenüberstehen werden, so hebt dieser Gegensatz die Uebereinstimmung nicht auf." Wie dieser Gegensatz ein Gegensatz seyn und doch das Entgegengesetzte übereinstimmen könne, diese Frage, die anscheinend wenigstens einen Widerspruch involvirt, bildet den Eingang zur Lehre vom Begriff!

Statt sie zu lösen, statt uns auch nur zu sagen, was er unter der „Allgemeinheit als durchgehendem Grundzuge des Denkens" versteht, wendet sich Tr. zur Erörterung des Verhältnisses zwischen Begriff und Urtheil, obwohl einleuchtet, daß dieß Verhältniß unklar bleiben muß, solange wir nicht wissen was mit dem Worte Begriff gemeint sey. Trendelenburg's Erörterung leidet denn auch in der That an durchgehender Unklarheit. Ihr Ergebniß ist der Satz: „Nach diesem Allen wird es eine Stufe des Urtheils geben, die dem Begriffe und der Entwickelung des Urtheils gemeinsam zum Grunde liegt" (S. 214). Habe ich Trendelenburg's Auseinandersetzung richtig verstanden (dessen ich freilich infolge ihrer Unklarheit nicht sicher bin), so meint er: der Act des Urtheilens gehe zwar dem Acte der Begriffsbildung voran und die Begriffe entstehen daher aus Urtheilen, aber nur das ursprüngliche, noch unentwickelte, unvollständige Urtheil sey das Prius, weil die Quelle des Begriffs, nicht das entwickelte, vollständige Urtheil, das seinerseits die Begriffsbildung zur Voraussetzung habe. Tr. beruft sich für diese Behauptung auf die unpersönlichen Verben und die in ihnen liegenden unvollständigen Urtheile, z. B. es blitzt, es braust ꝛc.: in ihnen, die nur eine Thätigkeit darstellen oder

Seyn und Thätigkeit in einander fassen, sey der Keim der weiteren Bildung zu suchen; denn indem die Thätigkeiten sich in Substanzen fixiren, die wiederum in neuen Thätigkeiten sich äußern, werden aus den unvollständigen Urtheilen Begriffe, die neue Urtheile begründen. Er findet eine Bestätigung dafür in den Resultaten der etymologischen Sprachforschung, wonach „die Anfänge der Sprache in den Verben liegen, aber dergestalt, daß sie für sich ein Urtheil bilden," indem es verhältnißmäßig sehr wenig Substantiven gebe, in deren Namen nicht noch die Thätigkeit, also das Element des Urtheils, als das Ursprüngliche könnte erkannt werden." Auch die Sprachentwickelung im Kinde lege Zeugniß dafür ab. „Die ersten Wörter des Kindes erscheinen allerdings isolirt. Aber schon sind sie ein Satz. Die Kinder sprechen mit feinem Sinne dasjenige Wort als den Repräsentanten des ganzen Satzes aus, auf welches noch in der gegliederten Periode als auf den Hauptbegriff des Ganzen die vorwiegende Betonung fallen würde. So heben sie das Prädicat oder das Objectiv oder das Attribut hervor, jenachdem das eine oder das andre das Ziel des Satzes bilden würde. Sie sprechen nur dies Eine Wort, aber das Urtheil wird dennoch vollständig. Was an dem Urtheil in dem Ausdruck der Sprache fehlt, das ersetzt die seelenvolle Betonung oder die lebhafte Geberde: der Ton des Staunens bezeichnet das Urtheil der Wirklichkeit, das eilende Drängen im Tone das Verlangen. Immer ist die Einheit des Gedankens, das Urtheil da" (S. 213). Also „das Rudiment eines Urtheils ist das Erste (z. B. es blitzt). Indem es sich zum Begriff fixirt (z. B. Blitz), begründet es das vollständige Urtheil (z. B. der Blitz wird durch Eisen geleitet), und das vollständige Urtheil faßt seinen Ertrag von Neuem in einen Begriff zusammen (z. B. Blitzleiter). So vervielfachen sich die logischen Vorgänge, und indem sie sich einander befruchten, erzeugen sie bestimmtere Gestalten. — Soviel über Urtheil und Begriff, inwiefern sie sich wie Thätigkeit und Ding verhalten" (S. 214 f.).

Die Thatsachen, auf die sich Tr. beruft, mögen immer-

hin vollkommen richtig seyn; sie beweisen nur nicht, was er daraus folgert. Der Schluß, den er aus ihnen auf die Priorität des Urtheils vor dem Begriffe zieht, beruht vielmehr m. E. auf einer durchgehenden Verwechselung der Begriffe. Zunächst ist ein ausgedrücktes Staunen oder Verlangen — gleichgültig ob vollständig oder unvollständig ausgesprochen — kein Urtheil. Ich bestreite Jedem das Recht, den Satz: Ich bitte um Milch, ein Urtheil zu nennen; — der Sprachgebrauch widersetzt sich dem ganz entschieden. Ein solcher Satz ist eben nur der Ausdruck eines momentanen Verlangens, Bedürfnisses, Wunsches, also der Ausdruck einer bewußtgewordenen Empfindung; und eine ausgesprochene Empfindung kann ebensowenig wie die Aeußerung einer eingetretenen Wahrnehmung oder Perception, z. B. es blitzt, ein Urtheil genannt werden, nicht bloß weil der Sprachgebrauch es verbietet, sondern weil Empfinden, Percipiren, und Urtheilen zwei verschiedene Functionen der Seele sind. Darum liegen auch nicht einmal die „Rudimente" von Urtheilen weder in den ersten, noch isolirten Wörtern des Kindes, noch in den unpersönlichen Verben oder den Verben als Anfängen der Sprache überhaupt. Wie man sich auch die Entstehung der Sprache, sey es im Kinde oder in einem ersten Sprachbildenden Menschen, Geschlechte, Volke, denken möge, immer ist die Empfindung, Perception, Vorstellung nothwendig das Erste, der Ausgangspunkt: denn ich muß eine Vorstellung (bewußte Empfindung, Perception) haben, ehe ich sie mit einem Laute oder Worte bezeichnen kann. Und ebenso muß ich mir Vorstellungen bereits gebildet haben, ehe ich sie — in einem Begriffe oder Urtheile, einem vollständigen oder unvollständigen — verknüpfen kann. Das Kind, der Sprachbildende Mensch percipirt eine Erscheinung, z. B. das Blitzen; — er unterscheidet sie von andern, erst damit faßt er sie in ihrer Bestimmtheit und bildet sich eine Vorstellung, deren er sich zu erinnern vermag; — die Erscheinung wiederholt sich; — er bemerkt, daß die zweite der ersten, die dritte der zweiten rc. gleicht, daß sie sämmtlich einander ähnlich (relativ iden-

tisch, weil durch gleiche, relativ identische Unterschiede von andern unterschieden) sind; — während die erste, vielleicht auch noch die zweite oder dritte ihm nur einen Laut, einen Ausdruck des Erstaunens oder Schreckens entlockte, bezeichnet er jetzt die Gesammtheit dieser Erscheinungen mit dem Worte Blitzen (das er bildet, weil es ihm vielleicht eine Aehnlichkeit hat mit dem Gegenstand oder seinem Gefühl). Er hat einen Begriff gewonnen, den er durch das Wort fixirt, weil er als Begriff nicht mehr an die vorübergehende Erscheinung und Perception gebunden ist, sondern Selbständigkeit, Festigkeit in sich besitzt. Er hat sich ihn allerdings aus vorangehenden Urtheilen gebildet, aus den Urtheilen: die zweite Erscheinung ist der ersten, die dritte der zweiten 2c. gleich; aber diese Urtheile setzen voraus, daß er den Begriff der Gleichheit bereits besitzt; sie sind nur Urtheile, weil die einzelnen Erscheinungen unter diesen Begriff subsumirt werden. Den Begriff der Gleichheit aber gewinnt er nicht wieder aus vorangegangenen Urtheilen, — denn wie sollten diese lauten? — er gewinnt ihn vielmehr unmittelbar dadurch, daß er die Erscheinungen des Blitzens nicht mehr bloß von andern Erscheinungen unterscheidet, sondern mit andern vergleicht, d. h. sie in Beziehung auf Gleichheit und Ungleichheit von andern unterscheidet. Damit percipirt er unmittelbar ihre Gleichheit untereinander wie ihre Verschiedenheit von andren: der Begriff entsteht ihm mit der Perception, beide fallen in Eins zusammen, — d. h. der (kategorische) Begriff der Gleichheit, die Norm, nach der er unbewußt die Erscheinungen des Blitzens von andern Erscheinungen unterschieden hatte, kommt ihm in und mit der Perception zum Bewußtseyn, wird zur Vorstellung, und damit entstehen zugleich jene Urtheile, welche diese Gleichheit der Erscheinungen aussagen. Nicht also aus Rudimenten von Urtheilen werden die ersten Begriffe, sondern mittelst jener allgemeinen formalen (kategorischen) Begriffe, die unmittelbar in und mit der durch die unterscheidende (vergleichende) Thätigkeit gewonnenen Perception entstehen, bilden sich wiederum in und mit der Perception jene ersten Urtheile, aus welchen unsre er-

sten concreten Begriffe, z. B. der Begriff des Blitzens, hervorgehen, die gleichzeitig durch Wörter fixirt, die Entstehung der Sprache mit sich führen.

Diese ersten Begriff, wie die Sprachforschung zeigt, waren allerdings Begriffe von Thätigkeiten. Aber die Frage, ob Begriffe von Dingen (Substanzen) oder von Thätigkeiten zuerst sprachlich fixirt worden, ist für die Logik ohne alle Bedeutung. Der Begriff eines Dinges (einer Substanz) und der Begriff einer Thätigkeit sind logisch vollkommen gleichwerthig. Es ist daher eine unbegründete und unbegründbare Behauptung, daß Urtheil und Begriff „sich zu einander verhalten wie Thätigkeit und Ding". Das Urtheil: diese beiden Dreiecke sind congruent, sagt nichts von Thätigkeit aus, und der Begriff der Congruenz ist so gut ein Begriff wie der Begriff des Dreiecks. Wenn daher Tr. erklärt: „Der Begriff sey die allgemein gefaßte Substanz" (S. 222), so bleibt er für diese Definition nicht nur den Beweis schuldig, sondern die von ihm selber angeführten Thatsachen widersprechen ihm. Denn zeigen die Wurzelwörter der Sprachen, daß die ersten sprachlich fixirten Begriffe, die Anfänge der Sprachbildung, Thätigkeits-Begriffe sind, so ergiebt sich, daß die Genesis der Begriffe ihrem Inhalte nach nicht von den Dingen und Substanzen, sondern von den Thätigkeiten ausging. Eine wahre genetische Definition — und nur die genetische Definition hat wissenschaftlichen Werth, — darf mithin nicht im Widerspruch mit der Genesis, auf die sie sich stützt, den Inhalt des Begriffs auf die allgemein gefaßte Substanz einschränken.

Der Fehler liegt in der falschen Voraussetzung, daß der Begriff aus dem Rudiment eines Urtheils sich herausbilde, und diese Voraussetzung rührt wiederum her von jener Uebertreibung und Ueberschätzung des Princips der Bewegung, an der, wie ich im vorigen Artikel gezeigt habe, Trendelenburg's Untersuchungen durchgängig leiden. Er möchte gern die Thätigkeit und also die Bewegung — denn beide fallen ihm, wie gezeigt, in Eins zusammen — zur Quelle auch des Begriffs und des Ur-

theils stempeln. Darum soll das Urtheil schon in und mit einer bloßen Bewegung der Seele, mit dem Ausdruck des bloßen Staunens, des Verlangens ꝛc, wenn auch noch in unvollständiger Form, gegeben seyn. Darum soll es seinem Inhalte nach stets eine Thätigkeit aussagen. Darum soll der Begriff aus ihm sich absetzen oder es zum Begriff „sich fixiren"; darum sollen beide wie Thätigkeit und Ding sich zu einander verhalten. Allein, wenn irgendwo, so zeigt sich hier, daß Thätigkeit und Bewegung wohl zu unterscheiden sind. Denn die Thätigkeit des Denkens, welche die Begriffe und Urtheile bildet, hat durchaus nichts zu schaffen mit der Bewegung, die im Seyn, in der Natur waltet. Unsre Begriffe entstehen, wie ich oben andeutete (und in meiner Logik des Näheren dargethan habe), in und mit der unterscheidenden, vergleichenden Thätigkeit des Denkens. Aus ihr resultirt unmittelbar die Vorstellung eines Allgemeinen, indem wir damit das den Dingen (nach Seyn, Beschaffenheit, Wesenheit) Gemeinsame wahrnehmen, d. h. damit kommt uns zum Bewußtseyn, daß die Dinge begrifflich unterschieden sind. Dieß Unterschiedenseyn weist allerdings auf eine Thätigkeit zurück, aber nicht auf eine bewegende, sondern auf jene unterscheidende Urthätigkeit, welche, wie gezeigt, die Bewegung überhaupt, im Seyn wie im Denken, der Dinge wie der Gedanken, erst möglich macht.

Im weitern Verlauf erklärt Tr. ausdrücklich, daß er nicht die Absicht habe, die Lehre vom Begriff und vom Urtheil, vom Schluß und vom Beweis vollständig auszuführen, sondern nur diejenigen Punkte hervorheben wolle, welche entweder zweifelhaft seyen oder für das Folgende fruchtbar seyn könnten.*) Hin-

*) Auf die Erörterung dieser Punkte, z. B. der Streitfrage, ob alle Begriffe „allgemeine' Vorstellungen seyen, oder: wo der „reine Begriff bleibe, wenn der Begriff die allgemein aufgefaßte Substanz sey" — kann ich mich meinerseits nicht einlassen, theils weil sie überall auf die Frage nach dem Ursprunge, der Bedeutung und der Geltung unsrer Begriffe zurückführen, theils weil Tr. sie nur von seinen Prämissen aus entscheidet. Mit der Kritik dieser Prämissen ist implicite das Urtheil über die Gültigkeit seiner Entscheidungen wie seiner weiteren Folgerungen gegeben.

sichtlich der übrigen Punkte, welche in den Darstellungen der Logik genügend abgehandelt seyen, verweist er uns vorzugsweise an die Ausführung derselben in Ueberweg's System der Logik. Wenden wir uns also zu Ueberweg.

Ueberweg beginnt seine Lehre vom Begriff*) mit einer Erklärung über die Entstehung unsrer „allgemeinen Vorstellungen". „Wenn mehrere Objecte in gewissen Merkmalen und somit die Einzelvorstellungen von denselben in einem Theile ihres Inhalts (§. 49. 50) übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen infolge des psychologischen Gesetzes der Miterregung und Verschmelzung der gleichartigen psychischen Elemente die allgemeine Vorstellung (Gesammtvorstellung, Gemeinbild, Schema, notio s. repraesentatio communis, generalis, universalis). Auf gleiche Weise geht aus mehreren allgemeinen Vorstellungen, die in einem Theile ihres Inhalts übereinstimmen, wiederum die allgemeinere Vorstellung hervor." — Nach dieser Erklärung hat die „allgemeine" Vorstellung zur Bedingung und Voraussetzung, daß wir nicht nur Einzelvorstellungen d. h. Vorstellungen von einzelnen Objecten (Dingen), sondern auch Vorstellungen von deren Merkmalen uns bereits gebildet haben: denn die allgemeine Vorstellung entsteht nur „durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen". Wie also kommen wir zu den Merkmals-Vorstellungen? Ueb. antwortet: „Merkmal eines Objects ist alles dasjenige an demselben, wodurch es sich von andern Objecten unterscheidet; die Vorstellung des Merkmals ist in der Vorstellung des Objects als Theilvorstellung enthalten". Und „die Gesammtheit der Theilvorstellungen in der durch die entsprechenden realen Verhältnisse bestimmten Weise ihrer gegenseitigen Verbindung ist der Inhalt einer (Einzel-)Vorstellung" (§. 49. 50). Ich constatire zunächst, daß sonach die allgemeine Vorstellung nur durch die unterscheidende Thätigkeit des

*) System der Logik rc. Thl. III, §. 51, S. 105 ff.

Denkens zu Stande kommt. Denn um ein Merkmal als Merkmal in Ueberweg's Sinne fassen zu können, muß ich die Objecte von einander unterscheiden: nur dadurch kann ich die Vorstellung desjenigen gewinnen „wodurch ein Object von andern sich unterscheidet" (richtiger: worin es von andern unterschieden ist). Die Merkmals-Vorstellungen entstehen also durch die Thätigkeit des Unterscheidens, und da sie die „Theilvorstellungen" sind, deren „Gesammtheit" den „Inhalt" jeder Einzelvorstellung bildet, so entstehen auch die Einzelvorstellungen der Objecte selber nur durch die unterscheidende Thätigkeit. Aber auch um zu bemerken, daß „mehrere Objecte in gewissen Merkmalen übereinstimmen", also um zu der Vorstellung "gleichartiger" (mehreren Objecten gemeinsamer) Merkmale zu gelangen, muß ich die Objecte in Beziehung auf Gleichheit und Ungleichheit unterscheiden (sie unter einander vergleichen). Und wiederum um auf die gleichartigen Merkmale „reflectiren" und von den ungleichartigen „abstrahiren" zu können, muß ich die gleichartigen von den ungleichartigen unterscheiden. — Auch nach Ueberweg also ist die unterscheidende Thätigkeit die Grundthätigkeit in der Bildung der einzelnen wie der allgemeinen Vorstellungen, und bewährt damit ihre fundamentale Bedeutung für die Logik.

Allein ich bestreite, daß die allgemeinen Vorstellungen „durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen" entstehen, indem „das psychologische Gesetz der Miterregung und Verschmelzung der gleichartigen psychischen Elemente" dabei mitwirke. Zunächst liegt in dieser Zurückführung der allgemeinen Vorstellungen auf diese beiden Motive ihrer Bildung ein Widerspruch: die eine Quelle ihrer Entstehung schließt die andere aus. Denn wenn infolge jenes angeblichen psychologischen Gesetzes die gleichartigen psychischen Elemente, hier also die Vorstellungen der gleichartigen Merkmale (die selber gleichartige Vorstellungen sind), sich von selbst verschmelzen, so brauche ich nicht erst auf die gleichartigen Merkmale zu reflectiren und von den ungleichartigen zu abstra-

hiren: durch jenes Verschmelzen bilden sich eben von selber die allgemeinen Vorstellungen. Ja wenn jenes Gesetz herrscht, so kann ich gar nicht auf die gleichartigen Merkmale reflectiren und von den ungleichartigen abstrahiren; denn verschmelzen demgemäß die gleichartigen Vorstellungen von selber zu Einer Gesammt- oder Allemein-Vorstellung, so verschwinden die mehreren gleichartigen Merkmale, die ich in's Auge fassen und von den ungleichartigen abscheiden könnte. Und umgekehrt: reflectire ich auf die gleichartigen Merkmale, d. h. halte ich die gleichartigen Merkmalsvorstellungen fest, so können sie nicht von selber sich verschmelzen, sondern nur durch einen besondern Act der Seele in der Vorstellung des ihnen allen Gemeinsamen, Gleichen, relativ Identischen d. h. des Allgemeinen, zusammengefaßt werden. Außerdem ist es mehr als zweifelhaft, ob überhaupt von einer solchen Selbstverschmelzung gleichartiger Vorstellungen und einem psychologischen Gesetze dieses Inhalts die Rede seyn kann; ich glaube wenigstens in meiner Psychologie (S. 481 f. 499 f. 505) dargethan zu haben, daß die Thatsachen, die Herbart und seine Nachfolger dafür anführen, nicht nur nichts beweisen, sondern für das Gegentheil Zeugniß ablegen. Jedenfalls können die „allgemeinen" Vorstellungen, um die es sich handelt, auf diese Weise nicht entstehen, auch nach Ueberweg's eigner Ansicht nicht. Denn danach geht der Proceß ihrer Bildung von den Einzelvorstellungen und deren Merkmalen, also von der Perception, der Wahrnehmung, der Anschauung der Dinge, aus. Und in der That bildet sich ja der Mineraloge z. B. seine Allgemeinvorstellungen von den verschiedenen Gestaltungen und Gestaltungsprincipien der Krystalle dadurch, daß er die mannichfaltigen Krystalle unter einander vergleicht: damit bemerkt er unmittelbar, daß diese und diese Krystalle die gleiche stereometrische Form haben und durch sie von andern bestimmt unterschieden sind. Auf die gleiche Weise bildet sich ohne Zweifel das Kind seine ersten Allgemeinvorstellungen, z. B. die Prädicatvorstellungen des Braunen und Weißen, des Glatten und Rauhen rc.: es bemerkt unmittelbar, daß die braunen Dinge

seiner Umgebung durch die gleiche Farbe (Gesichtsempfindung) von den weißen, die glatten durch die gleiche Tastempfindung von den rauhen sich unterscheiden. Diese Perceptionen (Vorstellungen) des Gleichartigen können sich nicht in Eins verschmelzen. Denn wie der Mineraloge seine Krystalle, so hat das Kind die gleichartigen Erscheinungen in ihrer Mehrheit und Gesondertheit vor sich; sie bleiben ihm also auch gesondert, und nur die Vorstellung des Gleichartigen als des ihnen trotz ihrer Sonderung Gemeinsamen bildet das verknüpfende Band zwischen ihnen. Auch bedarf es der angeblichen Verschmelzung nicht. Denn wenn der Mineraloge einmal die gleiche stereometrische Form aller Kochsalz-Krystalle bemerkt hat, so hat er eben damit die Allgemeinvorstellung dieser dem Kochsalz eigenthümlichen Gestaltung gewonnen. Und endlich würde die Verschmelzung, wenn sie stattfände, keine allgemeinen Vorstellungen ergeben, also nicht leisten, was sie leisten soll. Denn wenn sich mehrere Vorstellungen zu Einer Vorstellung verschmelzen, so ist das Ergebniß eben nur Eine einfache Vorstellung, die von einer Einzelvorstellung durch Nichts als durch die angebliche Art ihrer Entstehung verschieden seyn würde; und dieser Unterschied kann sich nicht geltend machen, da wir infolge der Selbstverschmelzung der Vorstellungen nichts von ihm wissen. Die „allgemeine" Vorstellung aber ist nur eine allgemeine, wenn und weil sie eine Mehrheit von Einzelvorstellungen unter sich befaßt (verknüpft), und wir können sie nur als eine allgemeine fassen, wenn und weil wir uns bewußt sind, daß das Gleichartige einer Mehrheit von Einzelvorstellungen ihren Inhalt bildet. —

Aber auch „durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen" entstehen unsre allgemeinen Vorstellungen nicht. Sie können dadurch nicht entstehen, zunächst, weil dieß Reflectiren und Abstrahiren das Entstandenseyn dessen, was dadurch erst entstehen soll, vielmehr voraussetzt. Denn um von den ungleichartigen Merkmalen abstrahiren und die gleichartigen in's Auge fassen zu können,

muß ich ja die Vorstellung des Gleichartigen dieser und des Ungleichartigen jener Merkmale bereits haben: ich muß bereits bemerkt haben, worin die Objecte einander gleich und resp. ungleich sind; — eben damit aber habe ich die Vorstellung dessen, worin sie übereinstimmen, die Vorstellung des Gleichen, ihnen allen Gemeinen bereits gewonnen. Außerdem aber ist es eine unbestreitbare Thatsache: wenn wir zwei einzelne Objecte als einzelne betrachten, so erscheinen sie in allen ihren Bestimmtheiten nur verschieden; — es giebt nicht zwei Sandkörner, nicht zwei Blätter desselben Baumes, nicht zwei Eier von derselben Henne, die in irgend einer Beziehung (in Gestalt, Größe, Farbe ꝛc.) völlig gleich wären. Vergleichen wir daher die einzelnen Dinge mit andern einzelnen (derselben Art oder Gattung), so werden wir nichts Gleiches an ihnen finden. Es giebt mithin auch Nichts an ihnen, von dem wir abstrahiren könnten, weil nichts Gleiches, sondern nur Ungleiches vorhanden ist. Soll also das Allgemeine nur eine einzelne Bestimmtheit (Merkmal) seyn, die in zwei oder mehreren Dingen dieselbe wäre und die wir durch Reflexion und Abstraction auffänden, so gäbe es schlechthin kein Allgemeines, weder realiter — denn die einzelnen Dinge für sich haben und zeigen keine gleichen Bestimmtheiten, — noch idealiter, als Vorstellung; denn auf diesem Wege ist es unmöglich, zur Vorstellung eines Allgemeinen zu gelangen. Und bildeten wir uns dennoch auf diesem Wege unsre Allgemeinvorstellungen, indem wir etwa davon abstrahirten, daß sich an den einzelnen Objecten im Grunde keine gleichen Bestimmtheiten zeigen, so würde folgen, daß unsre Allgemeinvorstellungen (und damit unsre Begriffe) ohne alle objective Geltung wären: der s. g. Nominalismus wäre die unvermeidliche Consequenz, — eine Consequenz, die jeder erkenntnißtheoretischen Logik den Todesstoß geben würde. — Bleiben wir dagegen nicht beim Einzelnen stehen, sondern vergleichen eine Mehrheit z. B. weißer Dinge mit einer Mehrheit anders gefärbter Dinge, eine Mehrheit von Krystallen mit einer Mehrheit andrer Mineralien, so bemerken wir unmit-

telbar, **ohne** alle Abstraction und Reflexion, daß alle weißen Dinge, obwohl unter einander verschieden, doch auf dieselbe gleiche, relativ identische Weise von allen rothen, und daß ebenso alle Krystalle, obwohl unter einander sehr verschieden, doch durch die gleichen, relativ identischen Unterschiede (Merkmale) von den andern Mineralien unterschieden sind. Diese **Wahrnehmung** drängt sich uns ebenso unabweislich auf, wie die durch die einzelne Erscheinung vermittelte Perception dieses oder jenes Weißen und seines Unterschieds von diesem oder jenem Rothen. Daher, trotz des theoretischen Widerspruchs von Seiten des Nominalismus, die thatsächlich allgemeine Annahme, daß die Dinge durch solche gleiche, relativ identische Unterschiede realiter von einander unterschieden seyen, d. h. daß es allgemeine, einer Mehrheit von Dingen gemeinsame Bestimmtheiten realiter gebe, oder was dasselbe ist, daß die Dinge an sich begrifflich von einander unterschieden seyen, daß also unsren allgemeinen Vorstellungen objective Geltung zukomme. — Die Wissenschaft hat natürlich diese allgemeine Annahme kritisch zu untersuchen, und, wenn sie ihre Richtigkeit (Wahrheit) behauptet, dieselbe wissenschaftlich zu erweisen. Dabei aber wird sie anders verfahren müssen, als Ueberweg, der im Grunde nur jene allgemeine Annahme rein dogmatistisch adoptirt und von ihr aus weiter folgert.

Die weitere Folgerung, die er zieht, betrifft den **Begriff** und dessen Unterschied von der allgemeinen Vorstellung. Der Begriff nämlich ist nach ihm „diejenige Vorstellung, in welcher die Gesammtheit der **wesentlichen** Merkmale oder das **Wesen** der betreffenden Objecte vorgestellt wird". Zur Erläuterung fügt er hinzu: „Unter dem Ausdruck Merkmale des Objects begreifen wir nicht nur die äußern Kennzeichen, sondern alle Theile, Eigenschaften, Thätigkeiten und Verhältnisse desselben, überhaupt Alles, was in irgend einer Weise dem Objecte angehört. **Wesentlich** sind diejenigen Merkmale, welche a) den gemeinsamen und bleibenden Grund einer Mannichfaltigkeit andrer enthalten, und von welchen b) das Bestehen des

Objects und der Werth und die Bedeutung abhängt, die demselben theils als einem Mittel für Andres, theils und vornehmlich an sich oder als einem Selbstzweck in der Stufenreihe der Objecte zukommt" (§. 56). — Der Begriff ist demnach ebenfalls eine allgemeine Vorstellung, und unterscheidet sich von den allgemeinen Vorstellungen, von denen §. 51 f. handelt, nur dadurch, daß in ihm „die Gesammtheit der wesentlichen Merkmale", die den betreffenden Objecten gemeinsam sind, vorgestellt wird.*) Sonach aber leuchtet von selbst ein, daß die Ueberweg'schen „Begriffe" ganz derselbe Einwand trifft, dem

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß es thatsächlich falsch ist, wenn Ueb. gegen meine Begriffsbestimmung des Begriffs einwendet: „Nach Ulrici ist der logische Begriff die Allgemeinheit als Kategorie des unterscheidenden Denkens. Aber die bloße Kategorie der Allgemeinheit unterscheidet noch nicht den Begriff von der allgemeinen Vorstellung" (S. 122). Die Kategorie der Allgemeinheit thut das allerdings nicht, aber ich thue es. Denn ich suche in meiner Logik zu zeigen, wie wir mittelst der Kategorie (des kategorischen Begriffs) der Allgemeinheit als der Norm, nach der wir anfänglich unbewußt eine Mehrheit einzelner Erscheinungen von einer andern Mehrheit unterscheiden, zunächst zu unsern Allgemeinvorstellungen-überhaupt, zu unsern Prädicat- und Subjectbegriffen im weitern Sinne kommen; zugleich aber unterscheide ich ausdrücklich den Begriff im engern Sinne von der allgemeinen Vorstellung oder dem Begriff im weitern Sinne. Es ist derselbe Unterschied, den Ueb. oben macht, und den er auch ganz so bestimmt, wie ich vor ihm ihn bestimmt habe. Denn ich sage (Syst. d. Logik, S. 468) ausdrücklich, „daß bestimmte, objective, sachgemäße Subjectbegriffe in unsrem Bewußtseyn nur mit der Erkenntniß der Wesenheit der Dinge entstehen, indem in ihnen die Gesammtheit der wesentlichen relativ identischen Unterschiede (Merkmale), durch die eine Mehrheit von Dingen unterschieden ist, zur Einheit zusammengefaßt werde." Und ich bestimme den Begriff des Wesentlichen (S. 319) dahin, daß einem Dinge „alle diejenigen Bestimmtheiten wesentlich seyen, ohne welche die Einheit des Dinges und danach das Ding selbst nicht bestehen kann." (Ausdrücklicher noch habe ich den Unterschied zwischen der allgemeinen Vorstellung und dem Begriffe im engern Sinne im Compendium der Logik §. 60 hervorgehoben). Dem zweiten Momente, das Ueberweg, abweichend von meiner Bestimmung, in den Begriff des Wesentlichen mit aufnimmt, indem er auch diejenigen Merkmale für wesentlich erklärt, welche „den gemeinsamen und bleibenden Grund einer Mannichfaltigkeit andrer enthalten," bestreite ich die Wesentlichkeit. Denn wenn die mannichfaltigen „andren" Merkmale unwesentliche sind, so ist auch das „ihren Grund enthaltende" Merkmal unwesentlich; und sind jene selber

seine „allgemeinen Vorstellungen" erliegen. Denn entstehen jene als die allgemeinen Vorstellungen der „wesentlichen" Merkmale der betreffenden Objecte ganz auf dieselbe Weise, durch Reflexion und Abstraction rc., wie die allgemeinen Vorstellungen der Merkmale-überhaupt, und können auf diesem Wege Begriffe von objectiver Gültigkeit unmöglich zu Stande kommen, so fehlt den Ueberweg'schen Begriffen die Hauptsache, die Möglichkeit durch sie eine Erkenntniß der Dinge zu gewinnen. Soll das „Wesen" der Dinge erkennbar seyn und ist der Begriff die (logisch-kategorische) Form für diesen Erkenntnißinhalt, so müssen unsre Begriffe auf einem andren Wege entstehen. —

Da es nicht meine Absicht ist, auf die erkenntnißtheoretischen Probleme — soweit sie nicht unmittelbar die logische Grund- und Hauptfrage berühren — einzugehen, so lasse ich unberücksichtigt, was Ueb. im Folgenden über die besondren Mittel und Handhaben sagt, durch die wir in den verschiedenen Gebieten des reellen Seyns das Wesentliche zu erkennen vermögen (obwohl es der Kritik manchen Angriffspunkt darbietet). Ich mache nur darauf aufmerksam, daß die Erkenntniß, soweit sie überhaupt möglich ist, überall auch nach Ueberweg selbst nur durch Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen erreichbar ist. —

Den Uebergang zur Lehre vom Urtheil bahnt sich Ueb. durch die Bemerkung: „Die Bildung von giltigen Begriffen und von adäquaten Definitionen und Eintheilungen kann nur im Zusammenhange mit den sämmtlichen übrigen Erkenntnißprocessen zur wissenschaftlichen Vollendung gelangen," indem er hinzufügt: „Allerdings bedarf es zur Bildung allgemeiner Vorstellungen nur der Combination gleichartiger besondrer Vorstellungen und nicht des Urtheils, des Schlusses rc. — — — Wer daher unter dem Begriff nur die allgemeine Vorstellung oder die Vorstellung überhaupt in objectiver Beziehung versteht, würde mit Unrecht die Begriffsbildung von

wesentlich, so hat dieses nichts vor ihnen voraus; es folgt nur, daß dieses, wie jene, dem Bestehen des Dinges nothwendig und nur darum wesentlich ist.

einer vorausgegangenen Urtheilsbildung abhängig machen. Wohl aber ist die Bildung des Begriffs in dem volleren Sinne als Erkenntniß des Wesens durch die Bildung von Urtheilen bedingt. Denn um entscheiden zu können, welche Merkmale wesentlich seyen, — — muß ermittelt werden, auf welche Subjectsvorstellungen sich die allgemeinsten, ausnahmlosesten und wissenschaftlich bedeutendsten Urtheile gründen lassen" (S. 148). Das ist im Allgemeinen richtig, wenn es auch präciser dargethan seyn sollte. Aber wie kommen wir denn nun zu Urtheilen überhaupt, und insbesondre vom Begriff aus zum Urtheil? Auch hier fehlt wiederum alle Ableitung. Ueb. deducirt das Urtheil nicht, sondern definirt ohne Weiteres: „Das Urtheil ist das Bewußtseyn über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, welche verschiedene, aber zu einander gehörige Formen haben, d. h. das Bewußtseyn, ob zwischen den entsprechenden objectiven Elementen die analoge Verbindung bestehe." Und ebenso behauptet er ohne Weiteres: „Wie die Einzelvorstellung der Einzelexistenz, so entspricht das Urtheil in seinen verschiedenen Formen als subjectives Abbild den verschiedenen objectiven Verhältnissen oder Relationen" (§. 67). Ich habe gegen diese Definition im vorigen Artikel bereits eingewandt, daß sie Ueberweg's eigenem erkenntnißtheoretischen Standpunkt widerspricht. Ist die Logik nur Erkenntnißtheorie, Wissenschaftslehre, und sind also die logischen Formen nicht allgemeine Denkformen, sondern nur Formen des erkennenden Geistes, so kann das Urtheil nicht definirt werden als das bloße „Bewußtseyn" über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, — denn dieß Bewußtseyn hat auch Derjenige, dessen Urtheil materialiter falsch ist und also keine Erkenntniß enthält, — sondern als Urtheil kann nur diejenige subjective Verbindung von Vorstellungen bezeichnet werden, deren objective Gültigkeit feststeht. Das „Bewußtseyn" über Etwas oder gar das „Bewußtseyn ob Etwas bestehe" — was dieß Etwas auch seyn möge — ist offenbar kein Urtheil: der Ausdruck ist wenigstens höchst unklar

und ungenau. Das Urtheil ist ein bewußter Act unsres Denkens; und es fragt sich daher vor Allem, wie wir zu diesem Act kommen und worin derselbe bestehe. Nach Ueb. soll er offenbar in einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen bestehen., von der angenommen wird, daß ihr objective Gültigkeit zukomme oder eine analoge Verbindung objectiver Elemente ihr entspreche. Allein auch so enthält die Definition denselben Fehler, auf den ich oben bei der Kritik der Trendelenburg'schen Ansicht hingewiesen habe: sie ist offenbar zu weit. Sätze wie: Gestern hat es da und da gebrannt, oder: Heute erwarte ich meines Freundes N. Ankunft, nennt kein Mensch Urtheile, und sind keine Urtheile, sondern bloße Bemerkungen, Mittheilungen von Thatsachen. Man kann dergleichen Sätze allerdings auf vorangegangene Urtheile zurückführen, aber dann muß man einen Schritt weiter zurückgehen und ihren ersten Ursprung in's Auge fassen. Um die Bemerkung, daß dieses Haus brennt, machen zu können, muß ich implicite die beiden Urtheile gefällt haben: diese Erscheinung, die ich wahrnehme, ist Brennen, und: der Gegenstand, der brennt, ist ein Haus. Aber diese Sätze sind Urtheile, nicht weil sie eine beliebige objectiv gültige Verbindung von beliebigen Vorstellungen, sondern weil sie die Subsumtion eines Einzelnen (einer Einzelvorstellung) unter sein Allgemeines (Allgemeinvorstellung — Begriff) aussprechen. Nur wenn man den Begriff des Urtheils auf diese Subsumtion des Einzelnen unter sein Allgemeines beschränkt, — wie es der Sprachgebrauch fordert und eben damit Zeugniß für die Richtigkeit dieser Beschränkung ablegt, — läßt sich Klarheit in die Auffassung der mannichfaltigen Functionen des Denkens bringen und der Zusammenhang zwischen der Urtheils- und der Begriffsbildung nachweisen.

Aber ist jede solche Subsumtion ein Urtheil, so leuchtet ein, daß das Urtheil nicht ausschließlich als Erkenntnißform sondern nur als allgemeine Denkform gefaßt werden kann. Denn es ist klar, daß wir, um nur unsre Wahrnehmungen aussprechen zu können, Urtheile fällen müssen auch da, wo wir uns

von der vollen Richtigkeit ihres Inhalts nicht zu überzeugen, geschweige denn sie nachzuweisen vermögen. Schon die bloße Untersuchung, ob ein Urtheil und unser Urtheilen überhaupt materialiter richtig sey, setzt voraus, daß wir geurtheilt haben, also Urtheile fällen ohne Garantie ihrer materialen Richtigkeit. Aber wird vielleicht Ueb. einwenden, wenn ein Urtheil auch materialiter falsch seyn sollte, wir fällen es doch ursprünglich immer mit dem „Bewußtseyn" von seiner objectiven Gültigkeit; und somit zeigt sich, daß das Urtheil stets eine Function des erkennenden, wenn auch im einzelnen Falle irrenden Geistes ist. Allein auch das ist nicht einmal richtig. Auch die Phantasie fällt Urtheile, und vermag ohne sie nichts zu ersinnen, nichts zu bilden. Der Dichter kann die Geschichte, die er erzählen will, nicht erfinden, ohne seine Figuren, seine — vielleicht ganz phantastischen, märchenhaften — Begebenheiten, Situationen, Verhältnisse durch fortwährendes Urtheilen von einander zu unterscheiden. Wir alle urtheilen, indem wir Pläne entwerfen für unser zukünftiges Handeln oder den Gang der Entwickelung, den die Weltbegebenheiten nehmen werden, uns vorstellig machen. Das unmündige Kind urtheilt ohne alles Bewußtseyn von der objectiven Gültigkeit seiner Subsumtionen, weil es den Unterschied zwischen Objectivem und Subjectivem noch gar nicht kennt. Kurz wohin wir blicken, finden wir das Urtheil, weil wir seiner ebenso nothwendig wie des Begriffs bedürfen, um Zusammenhang unter unsre Vorstellungen zu bringen, d. h. um überhaupt denken zu können. —

Was endlich die Lehre vom Schlusse betrifft, so finden wir auch hier wieder dieselbe Unklarheit, dasselbe Schwanken der Begriffsbestimmung, denselben Mangel an Ableitung. Ohne allen vermittelnden Uebergang, der uns vom Urtheile zum Schlusse führte, definirt Ueberweg: „Der Schluß im weitesten Sinne ist die Ableitung eines Urtheils aus irgend welchen gegebenen Elementen. Die Ableitung aus einem einzelnen Begriff wie auch aus einem einzelnen Urtheil ist der unmittelbare Schluß oder die (unmittelbare) Folgerung, die Ableitung

aus mindestens zwei Urtheilen der **mittelbare** Schluß oder der **Schluß im engern Sinne**" (§. 74). Mit keinem Worte wird uns gesagt, wie das Denken oder Erkennen dazu kommt, solche „Ableitungen" zu machen. Da mittelst ihrer „Urtheile" abgeleitet werden und zwar aus „irgend welchen gegebenen Elementen", sie also eine Quelle „eine Entstehungsform" der Urtheile bilden, so sollte man meinen, daß sie in der Lehre vom Urtheile hätten abgehandelt werden müssen: man sieht nicht ein, warum sie von ihm getrennt und in einem besondern Abschnitt erörtert werden. Ebenso wenig ist ersichtlich, warum die „irgend welchen gegebenen Elemente", aus denen angeblich sich Urtheile ableiten lassen, sofort nachdem sie eingeführt sind, wieder fallen gelassen und nur die Ableitungen aus einem einzelnen „Begriff" und einem oder mehreren „Urtheilen" in Betracht gezogen werden. Diese Unklarheiten steigern sich zum Widerspruch, wenn Ueberweg, nachdem er den „unmittelbaren" Schluß als die Ableitung eines Urtheils aus einem einzelnen Begriff oder einem einzelnen Urtheil definirt hat, gleich darauf erklärt: der unmittelbare Schluß sey „eine bloße Umbildung der subjectiven Form des Gedankens oder Ausdrucks", der keine objective Gültigkeit zukomme. Diese beiden Sätze heben sich offenbar gegenseitig auf: ist der unmittelbare Schluß nicht nur ohne objective Gültigkeit, sondern bloß eine Umbildung der subjectiven Form des Gedankens und Ausdrucks, und enthält er demnach keine „Ableitung" eines Urtheils, sondern eben nur die „Umbildung" der subjectiven Form des Gedankens oder gar nur des Ausdrucks, so ist er offenbar **kein** Schluß. Da nun in der That der s. g. unmittelbare Schluß das ist, wofür ihn Ueb. in seiner zweiten Definition erklärt, so hätte er consequenter Weise die unmittelbaren Schlüsse als Schlüsse — wie ich es gethan — verwerfen müssen. Warum er sie dennoch stehen gelassen, ist um so weniger einzusehen, als seine Logik es ja nur mit der erkennenden Thätigkeit des Denkens zu thun hat, die unmittelbaren

Schlüsse aber, wenn sie eine Schlußbildung sind, der keine objective Gültigkeit zukommt, auch keine Erkenntnißformen sind. —

Im folgenden §. 75 stellt Ueb. „die Principien des Schließens" zusammen. Sie sind nach ihm „die Grundsätze der Identität und Einstimmigkeit, der contradictorischen Disjunction (oder des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten) und des zureichenden Grundes", — also die allgemeinen logischen Denkgesetze. Ohne sie abzuleiten und ihre principielle Bedeutung nachzuweisen, ohne zu zeigen, warum und inwiefern sie Principien des Schließens und gerade nur des Schließens seyen, führt er sie ein mit der Bemerkung: „Die Logik betrachtet diese Principien als Normen unsres (erkennenden) Denkens," indem er behauptet: die Frage, inwiefern dieselben so einfach und einleuchtend seyen, daß sie bei klarem Denken gar nicht verletzt werden können und in diesem Sinne gewissermaßen die Eigenschaft von Naturgesetzen für unser Denken gewinnen, sey nicht mehr eine logische, sondern eine psychologische Frage. Ich bestreite dieß ganz entschieden. Denn zunächst hängt von der Entscheidung dieser Frage eine andre von höchster logischer Wichtigkeit ab, nämlich die Entscheiduug der logischen Grund- und Hauptfrage: ob die Logik mit der Erkenntnißtheorie in Eins zusammenfalle, oder als allgemeine Denklehre von ihr zu trennen sey. Haben jene Principien in Wahrheit die Eigenschaft von „Naturgesetzen" für unser Denken, also von Gesetzen, die in der „Natur" unsres Denkens liegen und daher seine gesammte Thätigkeit beherrschen, so sind sie eben nicht bloß Principien des Schließens, sondern allgemeine Denkgesetze, und der Logik als Erkenntnißtheorie muß mithin eine andre Logik vorauf- oder nebenhergehen, welche diese Naturgesetze erörtert und feststellt. Aber auch für die Logik als Erkenntnißtheorie ist die Entscheidung jener Frage von hoher Bedeutung. Denn wirken jene „Grundsätze" wie Naturgesetze unsres Denkens, so machen sie sich nothwendig bei allen Functionen des erkennenden Denkens, bei der Wahrnehmung und Bildung der Einzelvorstellung wie bei der Begriffs- und Urtheils-

bildung geltend, und können mithin nicht bloß als Principien des „Schließens" gefaßt werden. Ueb. erkennt dieß selbst an, indem er sie ausdrücklich als „Normen des (erkennenden) Denkens" überhaupt bezeichnet. Eben damit aber erkennt er implicite den Widerspruch an, der darin liegt, daß er diese allgemeinen Normen des erkennenden Denkens doch nur als Principien des Schließens behandelt, und anstatt sie an die Spitze seiner logischen Untersuchungen zu stellen, erst im vorletzten Theile derselben erörtert. —

Da ich im zweiten Artikel bereits nachgewiesen habe, daß diese Grundsätze in der That schlechthin allgemeine Denkgesetze und nicht bloße Normen des erkennenden Denkens sind, auch bei dieser Gelegenheit Ueberweg's Fassung derselben kritisch beleuchtet habe, so verweise ich auf diesen Artikel. Und da die Erörterung der Schluß-Formen und -Figuren, die Ueb. unmittelbar auf die Principien des Schließens folgen läßt, ohne fundamentale Bedeutung ist und eine Kritik derselben mich zu tief in die logischen Detailfragen verstricken würde, so wende ich mich schließlich noch zu der Frage, ob und inwiefern der Schluß als besondre Erkenntnißform und nur als Erkenntnißform zu betrachten sey.

Ueberweg behauptet das, wenigstens in Betreff der „mittelbaren" Schlüsse oder des Syllogismus, aber wiederum in einer so unbestimmten, unentschiedenen Weise, daß dadurch die Behauptung halb und halb zurückgenommen wird. Denn er erklärt: „Die Möglichkeit des Syllogismus als einer Form der Erkenntniß beruht auf der Voraussetzung, daß eine reale Gesetzmäßigkeit bestehe und erkennbar sey, gemäß dem Satze des zureichenden Grundes," — und fügt hinzu: „Da die vollendete Erkenntniß auf der Coincidenz des Erkenntnißgrundes mit dem Realgrunde beruht, so ist auch derjenige Syllogismus der vollkommenste, worin der vermittelnde Bestandtheil (der Mittelbegriff, das Mittelglied), welcher der Erkenntnißgrund der Wahrheit des Schlußsatzes ist, zugleich den Realgrund der Wahrheit desselben bezeichnet" (§. 101).

Danach scheint es, als sey nach seiner Ansicht der Syllogismus nicht wirklich, sondern nur „möglicher Weise" eine Form der Erkenntniß. Und allerdings, wenn seine Würde als Erkenntnißform von der „Voraussetzung", daß eine reale Gesetzmäßigkeit bestehe und erkennbar sey, abhängt, so muß diese Voraussetzung erst erwiesen seyn, ehe vom Schlusse als einer Form der Erkenntniß die Rede seyn kann. Ueb. hat diese Voraussetzung in der That nicht erwiesen. Er beruft sich zwar auf den Satz vom zureichenden Grunde und dessen Erörterung in §. 81; aber dort heißt es nur: „Der Satz des (bestimmenden oder zureichenden) Grundes unterwirft die Ableitung verschiedener Erkenntnisse von einander der folgenden Norm: Ein Urtheil läßt sich aus andern (sachlich von ihm verschiedenen) Urtheilen dann und nur dann ableiten und findet in ihnen seinen zureichenden Grund, wenn der (logische) Gedankenzusammenhang einem (realen) Causalzusammenhange entspricht. Die Vollendung der Erkenntniß liegt darin, daß der Erkenntnißgrund mit dem Realgrund zusammenfalle. Die Erkenntniß des gesetzmäßigen Realzusammenhangs wird wiederum auf dem nämlichen Wege gewonnen, wie die Erkenntniß des Innern der Dinge überhaupt und insbesondre der Einzelexistenz, des Wesens und der Grundverhältnisse. Es wird nämlich die äußere Regelmäßigkeit der sinnlichen Erscheinungen nach der Analogie des bei uns selbst wahrgenommenen Zusammenhangs, namentlich zwischen dem Wollen und seiner Bethätigung (dessen wir zumeist durch die Anstrengung bei einem Widerstande inne werden), mit logischem Recht auf eine innere Gesetzmäßigkeit gedeutet" (S. 219). Soll durch diese Behauptungen jene Voraussetzung erwiesen und nicht anders erweisbar seyn, so dürfte sie für immer eine bloße Voraussetzung bleiben. Denn zunächst sind „Regelmäßigkeit" und „Gesetzmäßigkeit" keineswegs identische Begriffe, und wenn daher die äußere Regelmäßigkeit der sinnlichen Erscheinungen auf eine innere Gesetzmäßigkeit „gedeutet" wird, d. h. von jener auf diese geschlossen wird, so ist das ein logisch ungerechtfertigter Schluß. Außerdem wäre es nur ein Schluß

der Analogie, da ja die äußere Regelmäßigkeit nur „nach der Analogie“ des bei uns selbst wahrgenommenen Zusammenhangs auf eine innere Gesetzmäßigkeit gedeutet wird. Und wie unzuverlässig die s. g. Schlüsse der Analogie sind, — streng genommen sind sie gar keine Schlüsse oder doch logisch unzulässig — zeigt nicht nur jede Logik, sondern die tägliche Erfahrung. Gesetzt aber auch, jener Schluß wäre formaliter vollkommen gültig und richtig, so wird ja jene Voraussetzung und damit die Berechtigung, den Schluß als Erkenntnißform zu fassen, selber nur durch einen Schluß erwiesen. Und worauf beruht denn die objective Gültigkeit, die Erkenntnißkraft dieses Schlusses, auf den die Möglichkeit des Schlusses als einer Erkenntnißform, d. h. die Möglichkeit, durch den Schluß überhaupt Erkenntniß zu gewinnen, gestützt wird? Offenbar auf nichts: nach Ueb. wenigstens ist die objective Gültigkeit dieses Schlusses eine bloße Voraussetzung, eine rein dogmatistische Annahme, die nicht mehr Geltung als jede anderweitige subjective Meinung beanspruchen kann.

Die hervorgehobenen Mängel von Ueberweg's Darstellung beruhen in letzter Instanz darauf, daß Begriff, Urtheil, Schluß nur als Erkenntnißformen, die Logik nur als Erkenntnißlehre gefaßt, und demgemäß die schlechthin allgemeine Geltung der logischen Gesetze geleugnet oder doch nicht ausdrücklich anerkannt, ihre (auf der Natur des Denkens und näher auf der immanenten Denknothwendigkeit ruhende) Gesetzeskraft nicht dargethan, und damit implicite die Erörterung der ersten, principalen, nothwendigsten Frage versäumt oder umgangen wird, der Frage, worin die Gewißheit und Evidenz (das fundamentale Kriterium alles Wissens) besteht, worauf sie beruht, und was Beweisen heißt, resp. wie und wodurch wir die Gewißheit und Evidenz, wo sie nicht von selbst sich findet, herbeizuführen (darzuthun) vermögen, — kurz daß nicht von der Frage nach der Natur des Denkens, auf die jede andre zurückkommt, sondern von der Frage nach den Formen und Bedingungen der Erkenntniß ausgegangen wird. —

Eben darauf beruht die durchgängige Unklarheit, die in George's Logik die specifisch logischen Fragen verdunkelt und verwirrt. George beginnt nicht mit dem Begriff sondern mit dem Urtheil. „Durch die Verknüpfung einer Subjects- und einer Prädicatsvorstellung entsteht das Urtheil, welches den Zweck hat, den durch das Denken ausgesonderten Gegenstand durch seine Beziehungen zu den andern Gegenständen zu erkennen. Die gewisse Thatsache, welche vorliegt, ist dieser bestimmte in seiner Erscheinung veränderliche Gegenstand, und diese Thatsache soll aufgeklärt werden durch das Urtheil, d. h. es soll erkannt werden, worin die Veränderung eigentlich besteht und wie sie hat erfolgen können. Dieß geschieht dadurch, daß sich durch die Erkenntniß die Gegenstände in Subjecte verwandeln, aus deren Wechselwirkung die Veränderungen, welche sie erleiden, sich einsehen lassen. Das Urtheil setzt daher die Bildung der Subjects- und Prädicatsvorstellungen schon voraus, und indem es dieselben auf den gegebenen Fall anwendet, will es ihn erklären, indem es darin die Verknüpfung des entsprechenden Subjects mit dem entsprechenden Prädicate wiedererkennt, und so also die Thatsache auf die Thätigkeit eines bestimmten Subjects zurückführt".*) Diese Begriffsbestimmung, die den Stempel der Unklarheit an der Stirn trägt und die wir uns daher erst genau zergliedern müssen, definirt das Urtheil durch seinen angeblichen Zweck. Dieser Zweck soll darin bestehen, eine vorliegende „Thatsache" d. h. „einen bestimmten in seiner Erscheinung veränderlichen Gegenstand" aufzuklären, und diese „Aufklärung" soll dadurch bewirkt werden, daß „erkannt wird, worin die Veränderung eigentlich besteht und wie sie hat erfolgen können". Nach G. also besteht das Urtheil in der durch eine Verknüpfung von Subjects- und Prädicatsvorstellungen vermittelten Erkenntniß der die Veränderung der Gegenstände bewirkenden und damit die Veränderlichkeit erklärenden Ursachen. Danach also wäre z. B. das Urtheil: in allen Drei-

*) Die Logik als Wissenschaftslehre, S. 278.

ecken sind die drei Winkel = 2 R, kein Urtheil; denn das Dreieck ist kein veränderlicher Gegenstand, noch wird es durch seine Beziehungen zu andern Gegenständen erkannt, noch läßt sich die Thatsache, daß seine Winkel = 2 R sind, weiter aufklären als durch den Nachweis, daß sie in der unveränderlichen Natur des Dreiecks liegt. Alle Welt nennt aber jenes Urtheil ein Urtheil. Mit welchem Recht widerspricht S. dem allgemeinen Sprachgebrauch (was nur die Unklarheit erhöhen kann)? Aus welchem Grunde beschränkt er den Begriff des Urtheils auf jenen Act der Erkenntniß? Er sagt es uns nicht, vermuthlich indeß wohl darum, weil nach seiner Ansicht diese Erkenntniß vorzugsweise auf Urtheilen beruht oder in Urtheilen besteht. Allein auf einer „Verknüpfung von Subjects- und Prädicatsvorstellungen" zum Zwecke der Erkenntniß der Gegenstände und ihrer Beziehungen beruht all unser Erkennen. Die einfachen Urtheile: das Gold ist gelb, alle Körper sind schwer ꝛc., die nach S. keine Urtheile seyn würden, müssen nothwendig vorausgehen, ehe wir zu erkennen vermögen, wie und woraus die Erscheinung (Thatsache), um die es sich handelt, sich erklärt. Die scharfe Scheidung, die S. zwischen den Subjects- und Prädicatsvorstellungen macht, um sie nachher durch das Urtheil wieder zusammenzubringen, ist eine willkührliche Abstraction, die in dieser Schärfe innerhalb des Erkenntnißprocesses, wie er thatsächlich sich vollzieht, nicht vorkommt. Unsre Prädicatvorstellungen wie Gelb, Roth (Farbe), Rund, Eckig, Schwer ꝛc. bilden wir uns allerdings nur, indem wir sie von ihren Gegenständen (Subjecten) abscheiden; aber wir scheiden sie nur ab, indem wir sie zu Begriffen erheben, d. h. weil wir finden, daß sie einer Mehrheit von Gegenständen gemeinsam sind: nur dieß Allgemeine fassen wir in eine besondre Vorstellung. Sie bleiben nichtsdestoweniger Prädicats-Vorstellungen, d. h. Vorstellungen, welche „die Verknüpfung mit einer Subjectsvorstellung" nicht (durch das Urtheil) erst erwarten, sondern voraussetzen, weil das Prädicat nur Prädicat ist als irgend einem Subjecte zukommende Bestimmtheit. Reine

Subjectsvorstellungen, **gegenüber** den Prädicatsvorstellungen giebt es gar nicht: alle unsre Subjectsvorstellungen wie unsre concreten Gattungs- und Artbegriffe bestehen ihrem Inhalte nach nur in dem Complex (Inbegriff — Zusammenfassung) der den Gegenständen zukommenden Prädicate (Bestimmtheiten). Auch das s. g. reine (d. h. abstrakte) Seyn ist keine reine Subjektsvorstellung, denn auch die Prädicate **sind**; dasselbe gilt vom reinen bloßen Etwas, denn auch jedes Prädicat ist Etwas; und das reine Ding (der abstracte Begriff des Dinges) ist nur relativ bestimmbar als das selbständig Seyende im Gegensatz zu den unselbständigen Prädicaten, setzt also nicht nur die Prädicatvorstellung voraus, sondern fordert sie wie jeder Gegensatz Dasjenige, dessen Gegensatz er ist. Selbst in der Abstraction des Denkens giebt es mithin keine **reinen** Subjectsvorstellungen. Subject und Prädicat **sind** vielmehr immer schon verknüpft in der ursprünglichen Entstehung unsrer Vorstellungen überhaupt; das Urtheil bringt uns diese Verknüpfung nur zum Bewußtseyn, oder richtiger, ist der Ausdruck der uns zum Bewußtseyn gekommenen Verknüpfung. Vor Allem also hat die Logik, die formale wie die materiale, zu zeigen, wie wir dazu kommen, Urtheile zu fällen, und wodurch das Urtheil von einer anderweitigen beliebigen Verknüpfung der Vorstellungen sich unterscheide.

Statt sich darauf einzulassen, stellt G. nur seine obige Definition des Urtheils auf, und behauptet demgemäß: das Urtheil „setze die Bildung der Subjects- und Prädicatsvorstellungen voraus, und indem es dieselben auf den gegebenen Fall anwende, wolle es ihn erklären, indem es darin die Verknüpfung des entsprechenden Subjects mit dem entsprechenden Prädicate wiedererkenne, und so also die Thatsache auf die Thätigkeit eines bestimmten Subjects zurückführe." Dieser Satz, der angeben soll, wie das Urtheil in George's Sinne zu Stande kommt, sucht seines Gleichen an Unklarheit und Mißverständlichkeit. Was soll es heißen, daß das Urtheil die bereits gebildeten Subjects- und Prädicatsvorstellungen auf den

gegebenen Fall „anwende"? Soll es aus der unbestimmbaren Menge derselben diejenigen heraussuchen, die auf den gegebenen Fall passen? Aber wie findet es die passenden heraus? Und wenn es sie glücklich gefunden hat, wie kann es mittelst ihrer den gegebenen Fall „erklären"? Indem es, antwortet George, darin die Verknüpfung des entsprechenden Subjects mit dem entsprechenden Prädicat „wiedererkennt". Aber dieß Wiedererkennen setzt ja eine bereits gewonnene, schon vorhandene Erkenntniß voraus; es wird damit nichts Neues gewonnen, sondern das bereits Vorhandene nur wiederholt oder in's Bewußtseyn zurückgerufen. Es ist mithin durchaus nicht einzusehen, wie es dadurch dem Urtheil gelingen könne, die Thatsache „auf die Thätigkeit eines bestimmten Subjects zurückzuführen." —

Auf diese Definition folgt der übliche Ausfall gegen die formale Logik. George wirft ihr mit Recht vor, daß sie, anstatt nachzuweisen, wie das für die Erkenntniß so wichtige Urtheil zu Stande komme, sich damit begnüge, das Urtheil in der abstraktesten Weise als die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen zu definiren, es völlig dahin gestellt seyn lassend, von welcher Art und welchem Inhalt diese Begriffe seyn müssen, worin ihr Verhältniß zu einander bestehe und ob sie sich mit einander verknüpfen lassen oder nicht. Aber auch die (allein richtige, logisch allein zulässige) Definition des Urtheils als „der Subsumtion des Subjects unter das Prädicat" d. h. der Subsumtion des Einzelnen (Besondren) unter sein Allgemeines (Begriff), soll nicht genügen, „um die eigenthümliche Bedeutung des Subjects und Prädicats in dem Urtheil festzustellen". Warum sie nicht genügt, sagt uns G. nicht, — wahrscheinlich weil er es für gut findet, die eigenthümliche Bedeutung des Subjects und Prädicats im Urtheil auf „die Wechselwirkung" der Subjecte, aus der die Veränderlichkeit derselben sich erkläre, einzuschränken. Nebenbei macht er natürlich der formalen Logik auch den stets wiederkehrenden Vorwurf, daß sie mit der bloßen äußern Form des Urtheils sich begnüge und geflissentlich von allem Inhalt der Erkenntniß absehe. Indessen

auch „Diejenigen, die unbefriedigt von dem rein formalen Charakter der gewöhnlichen Logik, die Beziehung auf die Dinge wieder hineinziehen", sollen Unrecht haben. Die formale Logik nämlich habe „ganz richtig hervorgehoben, daß die logische Erkenntniß es nicht mit der Wahrheit, sondern nur mit der Klarheit zu thun habe", und deßhalb „schloß sie den Inhalt ganz von ihrer Betrachtung aus"; „sie irrte aber darin, daß sie die Klarheit in die bloße Form setzte und die Wahrheit, die aus einer ganz andern Quelle stammt, mit dem Inhalt identificirte, und so wurde sie selbst leer." Die neueren Logiker „möchten diesem erkannten Uebelstande gern abhelfen und führen daher die Rücksicht auf den Inhalt wieder in die Logik ein, aber indem sie Wahrheit und Klarheit nicht gehörig auseinanderhalten, mischen sie damit auch die Rücksicht auf die Wahrheit wieder in die Entwickelung der logischen Formen ein, während diese allein der Erkenntniß dienen sollen. Ob die Thatsache, über welche ein Urtheil gefällt werden soll, wahr sey oder nicht, ist eine Frage, welche die Erkenntniß gar nichts angeht und auf einem ganz andern Wege entschieden werden muß, aber das Urtheil bezweckt klare Einsicht in die Thatsache und damit Denkbarkeit der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, welche ohne Eingehen auf den Inhalt der Erkenntniß nicht erreicht werden kann" (S. 280). Diese Sätze wird Niemand verstehen, der von dem allgemein angenommenen Begriff der Erkenntniß aus die Wahrheit ihres Inhalts für ein unerläßliches Erforderniß und demgemäß eine unwahre Erkenntniß für keine Erkenntniß erachtet. Es kann sie Niemand verstehen, der nicht weiß, daß George, gegen allen Sprachgebrauch, den Glauben für „die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn", die Erkenntniß dagegen für „die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst oder was dasselbe sey (!), der Denkenden unter einander" erklärt, und demgemäß weiter behauptet, der Glaube „suche die Wahrheit, die Erkenntniß die Klarheit, und beides seyen die gleich nothwendigen Factoren des Wissens, welches sich durch die Wechselwirkung beider entwickele" (S. 482). Darum

verlangt er, daß die Logik bei der Erörterung der logischen Formen des Urtheils rc. zwar auf den Inhalt Rücksicht nehme, von der Wahrheit desselben dagegen ganz abstrahiren müsse. Aber wenn es der Erkenntniß nicht auf die Wahrheit, sondern nur auf die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, auf die Klarheit des Inhalts ankommt, so hat die formale Logik ganz Recht, wenn sie auf die Form allen Nachdruck legt. Denn die Klarheit einer Vorstellung hängt von der Schärfe und Bestimmtheit der Anschauung (Wahrnehmung) des Gegenstandes und diese von der Schärfe und Genauigkeit der Unterscheidung desselben von andern Gegenständen ab. Der Inhalt ist dabei ganz gleichgültig: worin er auch bestehen möge, meine Vorstellungen, Subjects- wie Prädicatsvorstellungen, Begriffe wie Allgemeinvorstellungen, werden um so klarer seyn, je schärfer und bestimmter die Anschauungen sind, von denen sie ausgehen. Es ist zwar wiederum nicht recht klar was G. meint, wenn er behauptet, das Urtheil „bezwecke Denkbarkeit der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat" oder klare Einsicht in diese Denkbarkeit; aber wenn das Urtheil es irgendwie mit der Denkbarkeit jener Verknüpfung zu thun hat, so ist dabei der Inhalt wiederum ganz gleichgültig. Denn denkbar ist jeder Inhalt, jede Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die keinen logischen Widerspruch involvirt, und um die Widerspruchlosigkeit einzusehen, dazu bedarf es nicht des Urtheils, sondern der Klarheit der beiden Vorstellungen, um deren Verknüpfung zu einem Urtheil es sich handelt. Die Widerspruchlosigkeit ist die Bedingung jedes Urtheils: sich widersprechende Vorstellungen können im Denken (abgesehen von bloßen gedankenlosen Wortzusammenstellungen) gar nicht zu einem Urtheil verknüpft werden. Und wenn dagegen G. behauptet, das Urtheil sey es, welches die klare Einsicht in die Denkbarkeit „der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat" bezwecke, während doch diese „Verknüpfung" nach ihm selbst bereits ein Urtheil ist, so müssen wir fragen: wie kommt dann dieses letztere Urtheil zu Stande und was ist sein Zweck? — Er erläutert seine Ansicht durch

die Bemerkung: „Vergleichen wir die beiden Urtheile: das Gold ist gelb, und: das Gold reflectirt nur die in dem weißen Licht enthaltenen gelben Strahlen, so liegt ohne Zweifel außerordentlich viel mehr wirkliches Urtheil in dem letzteren als in dem ersteren; aber die formale Logik ist mit jenem vollkommen zufrieden" u. s. w. Also, jene beiden Urtheile sind zwar Urtheile, aber in dem zweiten soll außerordentlich viel mehr „wirkliches Urtheil" liegen als in dem ersten. Soll damit ein Unterschied zwischen wirklichen und nicht wirklichen Urtheilen etablirt werden? Aber dieser Unterschied würde George's eigner Erkenntnißtheorie widersprechen. Denn hat es die Erkenntniß nur mit der Klarheit, der Uebereinstimmung des Denkens mit sich zu thun, so muß sie nothwendig anerkennen, daß das Urtheil „das Gold ist gelb" mindestens ebenso klar und übereinstimmend, wenn nicht klarer ist als das zweite: das Gold reflectirt nur die gelben Lichtstrahlen. Beide unterscheiden sich von einander nicht in Betreff ihrer Klarheit, sondern durch ihren Inhalt, indem jenes die einfache Thatsache (Erscheinung), dieses die Ursache derselben ausspricht. Daß letzteres einen viel höheren wissenschaftlichen Werth besitze als das erste, leugnet die formale Logik keineswegs. Aber beide Urtheile sind Urtheile, das erste ist sogar die Bedingung und Voraussetzung des zweiten (denn die Thatsache muß erst aufgefaßt, erkannt, festgestellt seyn, ehe nach ihrer Ursache geforscht werden kann). Beide sind, trotz ihres verschiedenen Inhalts, nur darum Urtheile, weil sie die gleiche Form (des Urtheils) haben und auf die gleiche Weise entstehen. Und mithin hat die formale Logik ganz Recht, wenn sie das Wesen des Urtheils in die Form setzt und, absehend von dem mannichfaltigen Inhalt, danach fragt, wie wir dazu kommen, unsre Vorstellungen in diese Form zu bringen, auf diese Weise zu verknüpfen. Und da diese Form eine so allgemeine ist, daß sie auch da sich findet, wo unsre Vorstellungen ihrem Inhalt nach nicht auf ein reales Seyn (z. B. auf das Gold oder irgend einen andern äußern Gegenstand) sich beziehen, so hat die formale Logik auch darin Recht,

daß sie die Form zwar nicht als leere Hülse, sondern unter Bezugnahme auf einen beliebigen Inhalt, aber eben damit doch für sich betrachtet, und die Frage, ob und unter welchen Bedingungen der Inhalt dem reellen Seyn entspreche, einer andern Disciplin (der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre) überläßt. — George hat dagegen seinerseits ganz Recht, wenn er behauptet: die Erkenntniß habe einen langen Weg zurücklegen müssen, um von dem Urtheil: das Gold ist gelb, zu dem zweiten: das Gold reflectirt nur die gelben Lichtstrahlen, zu gelangen, indem sie die Prädicatvorstellung allmälig umbildete und das Verhältniß zwischen ihr und dem Subjecte schärfer zu bestimmen suchte; er hat Recht, wenn er hinzufügt: „Diesen Umbildungsproceß darzulegen und den Weg anzugeben, wie man allmälig von unvollkommenen Urtheilen zu vollkommenen aufsteigt, wird daher die eigentliche Aufgabe der Erkenntnißlehre seyn." Aber er hat Unrecht, wenn er die „Erkenntnißlehre" mit der Logik identificirt: diese Identification kann nur zu Unklarheit und Verwirrung führen, wie wir so eben wiederum gesehen haben. —

Da George dieß Verfahren beständiger Vermischung der logischen und erkenntnißtheoretischen Fragen principiell beibehält, so haben wir keine Hoffnung, daß seine Erörterung des „Begriffs" sich durch größere Klarheit auszeichnen werde. Er beginnt dieselbe mit einer Rechtfertigung seiner Anordnung des Stoffs, nach welcher das Urtheil vor dem Begriff zu stehen kommt. Er wirft der formalen Logik vor, daß sie „bei ihrer entgegengesetzten Anordnung den Begriff mit der bloßen Vorstellung verwechsele und nicht im Stande sey, den Unterschied in einer klaren und bestimmten Weise festzustellen". „Alle in dieser Richtung gemachten Versuche, erklärt er, müssen wir als ungenügend oder entschieden falsch bezeichnen, und schon die große Verschiedenheit der aufgestellten Definitionen muß ein ungünstiges Vorurtheil gegen sie erwecken. Sie leiden alle an dem gemeinsamen Fehler, daß sie von dem Begriff eine viel zu geringe Vorstellung haben; und indem man doch das unbestimmte Ge-

fühl hinzubringt, daß der Begriff etwas Höheres sey als die bloße Vorstellung, drückt man diese selbst auch noch wieder herab und kommt so nicht selten dahin, daß man sie sogar mit der Empfindung verwechselt und sie höchstens für die mit Bewußtseyn verknüpfte Empfindung erklärt. Die geläufigste Definition des Begriffs ist dann die, daß er die klare und deutliche Vorstellung sey, womit der ganze Unterschied in den größeren oder geringeren Grad der Bewußtseynsstärke gesetzt wird. Darin liegt allerdings etwas Wahres, aber man weiß nur eben nicht bestimmt und befriedigend anzugeben, worin die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung, die sie zum Begriff stempelt, eigentlich besteht und wie man zu ihr gelangt. Klar ist die Vorstellung, sagt man [Herbart], wenn sie sich mit hinreichender Bewußtseynsstärke von jeder andern Vorstellung unterscheidet; sie wird auch deutlich, wenn die in ihr enthaltenen Elemente mit gleicher Klarheit unterschieden werden. Dieß Alles liegt dann nach der hergebrachten Ansicht vor der Logik und wird in die Psychologie verwiesen, welche die Entstehungsgeschichte der klaren und deutlichen Vorstellung zu schildern hat und den fertigen Begriff an die Logik überliefert, mit welchem diese nun ihre formalen Operationen beginnt. Giebt man sich aber mit dieser bloß gradweisen Bewußtseynsstärke nicht zufrieden und sucht nach specifischen Unterschieden zwischen der Vorstellung und dem Begriff, so geräth man erst recht in Verlegenheit und wird zu ganz falschen Voraussetzungen getrieben. Die Vorstellung soll schlechthin einfach seyn, der Begriff stets zusammengesetzt aus einfachen Vorstellungen; sobald man den Begriff in seine Merkmale zerlege, gelange man zu den einfachen Elementen der Vorstellungen, aus denen er gebildet sey, und damit zu der gewünschten Klarheit und Deutlichkeit. Aber es giebt keine schlechthin einfache Vorstellung, sondern die Reflexion, die ihr vorangeht und auf der sie beruht, hat immer schon Mannichfaltiges zu sondern und zu verknüpfen, und die zusammengesetzteste Vorstellung, welche wir uns von den Objecten machen, hört darum nicht auf Vorstellung zu seyn, ja wir

würden ihr gar nicht irgend welchen Grad von Klarheit beilegen können, wenn sie nicht irgend wie in ihre Theilvorstellungen sich auflösen ließe, wodurch sie ja auch erst mit andren vergleichbar wird. Der Begriff aber fordert erst recht, daß das Mannichfaltige in ihm zur Einheit verknüpft sey, und mit einer Summe heterogener Merkmale, von denen man nicht einsieht, wie sie mit einander zu verknüpfen seyen, ist ihm gar nicht gedient. Weiter sucht man dann den Unterschied darin, daß der Begriff stets allgemein sey, dagegen die Vorstellung sich auf das Einzelne beziehe. Aber auch dieß hängt mit einer ganz unrichtigen Auffassung von dem Verhältniß des Allgemeinen zu dem Einzelnen zusammen, die wir in dem Bisherigen hinlänglich widerlegt zu haben glauben. Die Vorstellung kann ebenso gut allgemein seyn und wird dadurch, daß sie eine allgemeine wird, noch lange nicht ein Begriff, während umgekehrt der Begriff ebenso gut auf die Erkenntniß des Einzelnen gerichtet ist und darum nicht aufhört, Begriff zu seyn." Nach einem Seitenblick auf den schwankenden Sprachgebrauch, der das Verbum „Begreifen" in einem weit intensiveren Sinne anwende als das Substantivum „Begriff", gelangt denn George endlich zu dem Punkte, auf den es ihm ankommt, indem er bemerkt: „Wir können uns den Verlauf einer Thatsache recht gut vorstellen, aber begriffen haben wir sie doch nur, wenn wir uns die Entwickelung derselben vollständig zu erklären vermögen. Nur in diesem Sinne fällt das Begriffenhaben mit dem rechten Begriff der Sache zusammen und nur in diesem Sinne bildet derselbe die hier zu untersuchende Form der Erkenntniß." Oder, wie er im Folgenden bestimmter sich ausläßt: „Ich habe einen Gegenstand wirklich begriffen, wenn ich seinen Inhalt deutlich anzugeben weiß und bestimmt auf die Frage zu antworten weiß, was er ist. Dazu gehört, daß ich sein wesentlichstes Prädicat erkannt habe und eingesehen, wie alle andern Merkmale nichts als allmälig hinzutretende Modificationen sind, die sich in stufenweiser Unterordnung daraus erklären lassen, oder was dasselbe ist, daß ich den Grund und Ursprung erkannt habe und

daraus seine ganze Entwickelung begründen kann. Darin liegt zugleich, daß ich das Besondre und Einzelne nur aus dem Allgemeinen heraus begreifen kann, und darum ist es dem Begriff von dieser Seite wesentlich, daß er ein allgemeiner sey. Ich habe das Einzelne begriffen, indem ich es auf seinen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt habe und in ihm eine Erscheinung und ein Product des Allgemeinen erkenne, während es in seiner Vereinzelung ein schlechthin Unbegriffenes bleiben muß; aber es gehört dazu ebenso wesentlich, daß ich es aus diesem allgemeinen Grunde wirklich abzuleiten und so seine ganze Entwickelungsgeschichte selbst zu begründen vermag, und dazu gehört die klare Erkenntniß der möglichen Bedingungen, durch welche der Gegenstand nur das geworden seyn kann, was er ist" (S. 388 f. 392).

Ich fühle mich durchaus nicht veranlaßt, Herbart's Fassung und Behandlung der Lehre vom Begriff, gegen welche G. vornehmlich polemisirt, zu vertheidigen. Ich bemerke ihm nur, daß Herbart's Logik und „die formale Logik" keineswegs identisch sind, und daher seine Polemik den Punkt, um den es sich handelt, im Grunde nicht trifft. Die Streitfrage ist: ob die formale Logik, wie sie behauptet, berechtigt sey, diejenige Vorstellung, deren Inhalt ein Allgemeines d. h. ein mehreren oder allen (einzelnen) Objecten Gemeinsames, Gleiches, (relativ) Identisches ist, als eine von den Einzelvorstellungen formell verschiedene zu fassen, und absehend von dem mannichfaltigen Inhalt, den sie haben kann, diese Form für sich in ihrer Entstehung, ihrem Verhältniß zu den unter ihr befaßten Einzelvorstellungen wie in ihrer Beziehung zu den Formen des Urtheils und des Schlusses in Betracht zu ziehen; oder ob sie von dem Inhalt nicht absehen dürfe, sondern zu erörtern habe, nicht bloß wie wir überhaupt zu der Vorstellung eines Allgemeinen kommen, sondern auch wie dieser Inhalt sich entwickele bis zu dem Punkte, wo das Einzelne sich von dem es befassenden Allgemeinen aus erklären, d. h. nach Beschaffenheit, Ursprung, Entwickelung und Verhalten zu andern

Dingen als bedingt und bestimmt vom Allgemeinen sich darthun lasse. George entscheidet sich für die zweite Alternative. Aber seine Entscheidung beruht auf einer petitio principii, auf der bloßen unbewiesenen Voraussetzung, daß die Logik mit der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre in Eins zusammenfalle. Darum identificirt er den „Begriff" einer Sache mit der „Erklärung" oder genetischen Definition derselben, und verweigert der allgemeinen Vorstellung, d. h. der Vorstellung eines Allgemeinen als solchen, den Namen des Begriffs. Daß die genetische Definition oder der wissenschaftlich festgestellte Begriff für die Erkenntniß der Dinge von viel höherem Werth sey als die Begriffe, die das gemeine Bewußtseyn von den Dingen zu haben pflegt, leugnet die formale Logik keineswegs. Aber daraus folgt nicht, daß letztere keine Begriffe seyen. Beide haben an dem Allgemeinen denselben gleichen Inhalt: denn auch nach George muß der Inhalt des Begriffs ein Allgemeines seyn. George fordert nur, daß der Begriff das Besondre und Einzelne auch aus dem Allgemeinen begreife, es auf seinen gemeinsamen Ursprung zurückführe und in ihm eine Erscheinung und ein Product des Allgemeinen erkennen lasse. Allein diese — dem Sprachgebrauch widersprechende und schon insofern willkührliche — Identification des Begriffs überhaupt mit der genetischen Definition beruht m. E. auf einer Verwechselung der Begriffe und verwickelt sich daher in Widersprüche. Denn jede genetische Definition (Erklärung) setzt eine Anzahl andrer Begriffe voraus, namentlich Begriffe der wirkenden Kräfte in der Natur, von denen sich keine Erklärung, keine genetische Definition geben läßt. Die Erklärung z. B. der meteorologischen Erscheinung des Regens — die George als wissenschaftlichen Begriff (S. 282) anerkennt — fordert, daß ich bereits einen Begriff von den Kräften der Gravitation (Schwere), der Cohäsion, der Wärme (Kälte) rc. habe; aber von diesen allgemeinen Naturkräften vermag die Wissenschaft *keine* Erklärung, *keine genetische* Definition zu geben: sie vermag sie *nicht* „auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen" noch als „Erscheinung und Product

des Allgemeinen zu erkennen". Diese Begriffe also wären nach George keine Begriffe, sondern nur allgemeine Vorstellungen. Dann aber folgt, daß der Begriff des Regens ebenfalls kein Begriff ist: denn sein Inhalt beruht im Wesentlichen auf lauter allgemeinen Vorstellungen.

George vergißt, daß wir — abgesehen von den apriorischen, idealen, selbst construirten Begriffen (der Mathematik) — zur Erfassung des Allgemeinen, aus welchem die Wissenschaft „das Besondre und Einzelne zu begreifen" sucht, nur vom Einzelnen und Besondern aus gelangen. Die Grund- und Hauptfrage ist daher, wie wir dazu gelangen. Dieß geschieht eben mittelst der Begriffsbildung. Die Thätigkeit und ihr Verfahren oder die Art und Weise, wie die Begriffsbildung sich vollzieht, ist aber im Wesentlichen ganz dieselbe bei den Begriffen, welche das gemeine Bewußtseyn, wie bei den Begriffen, welche die Wissenschaft sich bildet. Auch die Wissenschaft kommt zu ihren Begriffen Mensch, Thier, Pflanze zc. wie zu den Begriffen der Attraction und Repulsion, der Gravitation, der Cohäsion und Adhäsion, der chemischen Affinität, des Lichts und der Wärme, des Magnetismus, der Elektricitä zc. — deren sie bedarf, um von ihnen aus das Besondre und Einzelne zu „begreifen", — ebenfalls nur durch möglichst genaue, exacte, methodische Unterscheidung und Vergleichung einer Mehrheit gegebener Erscheinungen von einer Mehrheit andrer. Der Unterschied zwischen ihren Begriffen und denen des gemeinen Bewußtseyns besteht nur in der reicheren Fülle und der größeren Bestimmtheit der Momente des Inhalts wie ihres Zusammenhangs und ihrer Beziehungen nach innen und außen. Der Unterschied ist mithin kein „specifischer", sondern nur ein gradueller, und folglich fehlt alle Berechtigung, sie wie zwei specifisch verschiedene Erkenntnißformen von einander zu scheiden. Beschränkt man aber gar den Begriff, wie G. will, auf die Erklärung oder die „genetische" Definition der Sache, so geräth man in den obigen Widersprnch, daß die Erklärung Begriffe von Dingen (Kräften) voraussetzt, die sich ihrerseits nicht erklä-

ren lassen und die, wenn sie sich erklären ließen, von Erklärung zu Erklärung auf einen regressus in infinitum führen würden. Die genetische Definition ist allerdings diejenige Inhaltsbestimmung und die ihr entsprechende Form des Begriffs, welche die Wissenschaft als Ziel ihrer Thätigkeit erstrebt, aber sie ist keineswegs der Begriff selber. —

Der Begriff rein als solcher, der logische Begriff ist das Allgemeine als Kategorie, d. h. als immanente Norm unsrer unterscheidenden Thätigkeit, welche dieselbe, wie alle Kategorieen, zunächst unbewußt, richtet und leitet, und deren Leitung insbesondere darin besteht, daß sie unser' Unterscheidungsvermögen zum Vergleichen anleitet, d. h. zum Unterscheiden der Objecte in Beziehung auf ihre Gleichheit und Ungleichheit. Mittelst dieser vergleichenden Thätigkeit und ihrer fortschreitenden, allgemach zu wissenschaftlicher Form sich erhebenden Ausbildung entstehen unsre Begriffe und entwickeln sich allgemach zu wissenschaftlichem Gehalt und Werth. Man kann die ersten, noch völlig unentwickelten, dürftigen und unbestimmten Begriffe des Kindes, des gemeinen Mannes, der rohen uncultivirten Völker, von den wissenschaftlich gebildeten und begründeten Begriffen unterscheiden und jene immerhin nur als „allgemeine Vorstellungen" bezeichnen. Aber die wissenschaftlichen Begriffe setzen diese allgemeinen Vorstellungen voraus, knüpfen an sie an und entwickeln sich von ihnen aus; und der unentwickelte Begriff ist und bleibt immer ein Begriff, wie die noch im Keim verschlossene unentwickelte Pflanze eine Pflanze. Begriff ist eben jede Vorstellung, deren auf dem angegebenen Wege gewonnener Inhalt ein Allgemeines ist, sey es das Allgemeine der Subjectbestimmung, der Substanzialität, des Typus, des Bildungsgesetzes oder der bloßen prädicativischen Bestimmtheit, des Merkmals, der Thätigkeit (Wechselwirkung) und des Thätigkeisgesetzes. Ist dieß der Begriff des Begriffs, und kann das Urtheil logisch nur gefaßt werden als die Subsumtion des Einzelnen und Besondern unter sein Allgemeines (des Gattungs- oder Artsbegriffs, des Merkmals, des Gesetzes) — wie es

auch George faßt, weil es nur in dieser Fassung für die Erkenntniß und Wissenschaft von Bedeutung ist; — so leuchtet zugleich ein, daß die Begriffsbildung nothwendig der Urtheilsbildung vorangeht. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß zwischen der Begriffs- und der Urtheilsbildung im weiteren Verlauf der Entwickelung unsrer Erkenntniß eine fortwährende Wechselwirkung stattfindet, und daß gerade unsre wissenschaftlichen Begriffe nur mittelst des fortschreitenden Processes der Urtheilsbildung ihren wissenschaftlichen Gehalt wie ihre wissenschaftliche Form gewinnen. Aber um ein Einzelnes unter sein Allgemeines subsumiren zu können, muß ich nothwendig zuvor die Vorstellung dieses Allgemeinen, also einen Begriff bereits haben, wenn es auch nur der Begriff der Gleichheit oder Ungleichheit seyn sollte. Es ist mithin logisch unrichtig und kann nur zu Unklarheit und Verwirrung führen, wenn man die Sache umkehrt und die Lehre vom Urtheil vor der Lehre vom Begriff abhandelt. —

Dieser Fehler rächt sich an George selbst, indem er einen Mangel in Betreff des methodischen Fortschritts seiner Untersuchungen herbeiführt. Denn auf die Lehre vom Begriff läßt er die vom Schluß folgen, aber anstatt dieselbe unmittelbar an jene anzuknüpfen und die Schlußbildung aus der Begriffsbildung herzuleiten oder von dieser zu jener überzuleiten, sieht er sich — durch die Natur der Sache — genöthigt, auf die Urtheilsbildung zurückzugreifen. Denn er erklärt ausdrücklich den Schluß nur für eine Urtheilsbildung: „indem durch ihn ein Urtheil aus andern Urtheilen abgeleitet wird, geht er selbst nicht über die Form des Urtheils hinaus und stellt nur eben die Methode der Urtheilsbildung dar“ (S. 439). Er weist jedoch diese „Methode“ nicht unmittelbar nach, sondern beginnt seine Lehre vom Schluß mit einer Zurückweisung der s. g. „unmittelbaren Schlüsse“, denen er mit Recht die Qualität des Schlusses abspricht, ungefähr aus denselben Gründen, aus denen ich sie ihnen abgesprochen. Den mittelbaren Schluß, den Syllogismus, will er zwar als „ein sehr wichtiges neues Moment der Erkenntniß“

gelten lassen; er beruht nach ihm „auf der Aufsuchung des zwischen zwei Begriffen bestehenden noch unbekannten Verhältnisses vermittelst eines dritten Begriffs, dessen Beziehung zu ihnen schon erkannt ist" (S. 445). Aber er erhebt gegen „das ganze Schlußverfahren" den bekannten oft wiederholten Einwand, daß „der Obersatz die Erkenntniß des Schlußsatzes schon voraussetze, weil die allgemeine Prämisse als gültig nur gewonnen seyn könne aus der Betrachtung aller Einzelnen, sonst wäre sie eine unvollständige Induction, aus welcher der Schlußsatz gar nicht gefolgert werden könne: wir begehen also einen fehlerhaften Cirkel, indem wir Etwas [z. B. daß Cajus sterblich sey] schließen wollen aus etwas Andrem [aus der Sterblichkeit aller Menschen], was selbst zu seiner Begründung jenes [der Sterblichkeit von Cajus] bedarf" [weil sonst der Satz von der allgemeinen Sterblichkeit aller Menschen unbegründet, unrichtig wäre]. Der Fehler soll in der falschen Art der Bildung unsrer allgemeinen Begriffe und der ebenso falschen Auffassung und Anwendung des Inductionsverfahrens liegen, und er behauptet demgemäß: „So lange die allgemeinen Begriffe nur durch Abstraction von den Einzelwesen gewonnen werden und die Induction nichts andres ist als ein Zusammenzählen der einzelnen Fälle, kommt man zu keinem andern Resultate, und der ganze Syllogismus fällt als ein Truggebilde in sich selbst zusammen" (S. 448).

Ich kann mich auf eine Erörterung der Frage, wie jenem Einwande zu begegnen und die Gültigkeit unsrer allgemeinen Begriffe und Urtheile, auf der die des Schlusses beruht, zu retten sey, hier nicht einlassen: sie würde eine besondre Abhandlung, ja im Grunde eine (von andern Principien ausgehende) Darlegung der gesammten Logik erfordern. George meint sie gerettet zu haben durch die „Induction in dem Sinne", wie er sie durchgeführt habe. „Nur eine eingehendere und tiefere Auffassung vom Wesen des Inductionsprocesses, behauptet er, kann die Realität der allgemeinen Begriffe retten" (S. 317); durch die Induction, wie er sie durchgeführt habe, meint er, „werden in der That ganz sichere allgemeine Urtheile vor der

Durchforschung alles Einzelnen erlangt" (S. 449). Ich kann dieß Verdienst, das sich G. beimißt, leider nicht anerkennen. Der Inductionsproceß, wie ihn G. faßt, gilt unmittelbar nicht der Gewinnung und Begründung allgemeiner Urtheile (Begriffe), sondern zunächst nur der Ermittelung dessen, was als das „wesentliche" Prädicat (Merkmal) einer Anzahl ähnlicher Objecte zu erachten sey, also der Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen. Dieß werde, meint er, dadurch erreicht und sichergestellt, daß „der innere Zusammenhang zwischen den Merkmalen", um die es sich handelt, „und damit die wirkliche Einheit des Subjects" nachgewiesen werde. Diesen Nachweis zu führen ist nach G. die Aufgabe des Inductionsprocesses, und er löst dieselbe dadurch, daß er die Unterschiede, durch welche die einzelnen unter einen allgemeinen (Subject= oder Prädicat=) Begriff befaßten Objecte, trotz ihrer Gleichheit im Allgemeinen, doch von einander sich unterscheiden, auf „Reihen" bringt, in welchen sie ganz allmälig ineinander übergehen. „Denken wir uns, wir fänden eine Anzahl von Gegenständen, welche in allen ihren Eigenschaften vollständig übereinstimmten, so würden wir gar kein Bedenken tragen, sie für Objecte derselben Art zu erklären und somit einen allgemeinen Begriff zu bilden, der alle diejenigen Einzelwesen unter sich befaßte, welche vollkommen dieselben Merkmale hätten. Sehen wir nun genauer zu, so giebt es allerdings streng genommen nicht zwei Wesen, welche schlechthin in allen Beziehungen gleich wären; diese geringen Unterschiede vernachlässigen wir im gewöhnlichen Leben, aber für die Wissenschaft beginnt damit schon der Inductionsproceß und damit auch die Frage, ob wir zu dieser Vernachlässigung auch ein Recht haben oder nicht. Können wir nun die Unterschiede auf Reihen bringen, in welchen sie ganz allmälich in einander übergehen, so erweisen sie sich nur als Modificationen von einander, und das in ihnen Identische und Gemeinsame tritt mit voller Klarheit hervor. Vergleichen wir z. B. die verschiedenen Töne mit einander und reduciren ihre Verschiedenheit auf die der Höhe und Tiefe und die der größeren oder geringeren Stärke,

so erscheinen diese nur als modificirte Eigenschaften der Töne, und es wird Niemandem einfallen zu sagen, Töne gebe es eigentlich gar nicht, sondern dieß sey nur eine leere Abstraction, bei welcher man die bestimmte Höhe oder Stärke des einzelnen Tons vernachlässige ohne welche doch ein wirklicher Ton niemals seyn könne". Auf diese Weise sey, meint er, das den verschiedenen Tönen Gemeinsame und Identische (Allgemeine) als das Subject nachgewiesen, dem die verschiedene Stärke und Höhe des Tons nur als Eigenschaft zukomme. Auf demselben Wege meint er, lassen sich auch die Gattungen, Arten und Unterarten, die unter einen allgemeinen (Subject-)Begriff gehören, feststellen, indem in ähnlicher Art, wie die verschiedene Stärke und Höhe der Töne, so die verschiedenen unter Einen allgemeinen Begriff befaßten Gattungen, Arten und Unterarten (z. B. der Parallelogramme) als bloße Modificationen Eines ihnen allen zu Grunde liegenden Schemas oder Typus, resp. Einer Substanz (Wesenheit) oder Thätigkeit (Kraft) nachgewiesen werden (S. 318. 320 f.).

M. E. erfüllt dieser Inductionsproceß nicht den Zweck, dem er dienen soll. Zunächst sehe ich nicht ein, warum es einem eingefleischten Nominalisten trotz der Georgeschen Induction nicht einfallen könnte zu sagen: Töne mit der allgemeinen modificirbaren Eigenschaft von Höhe oder Tiefe, Stärke oder Schwäche-überhaupt gebe es gar nicht, sondern nur Töne von bestimmter Höhe, bestimmter Stärke; jene Töne seyen nicht realiter, sondern nur idealiter in der Vorstellung des inducirenden Philosophen vorhanden, das allgemeine Subject mithin, das angeblich den gegebenen, nach Höhe und Stärke verschiedenen Tönen zu Grunde liege, sey nichts Reelles, Objectives, sondern nur ein Product der subjectiven, von der gegebenen Bestimmtheit der reellen Töne abstrahirenden Vorstellung. — Sodann aber, um die verschiedene Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche der Töne auf „eine Reihe" bringen zu können, muß ich doch den Begriff oder die allgemeine Vorstellung vor Dem was ein Ton sey, bereits haben. Diese aber gewinn

ich nur durch Unterscheidung und Vergleichung, indem ich die Töne etwa mit den Farben vergleiche und dabei bemerke, daß jene von diesen auf die gleiche (relativ identische) Weise unterschieden sind. Und diese Vergleichung kann ich nur anstellen mit einer mehr oder minder beschränkten Anzahl von Tönen und Farben, niemals mit allen möglichen Farben und Tönen. Mit welchem Rechte kann ich nun behaupten, daß alle Töne auf dieselbe gleiche Weise von allen Farben sich unterscheiden? — Wenn ich bei der Forschung nach der Entstehung der Töne zu dem Ergebniß gelangt bin, daß sie durch die Bewegung eines schwingenden (oscillirenden) Körpers entstehen, so habe ich dieß Resultat wiederum nur durch Vergleichung einer Anzahl von Tönen gewonnen, indem ich dadurch gefunden, daß sie sämmtlich auf gleiche Weise, durch solche Schwingungen hervorgebracht werden, daß also dieß das wesentliche Moment, die Bedingung für die Entstehung der Töne sey. Wenn sich dabei zugleich zeigt, daß die verschiedene Zahl und Geschwindigkeit der Schwingungen bei den verschiedenen Tönen sich „auf eine Reihe" bringen lasse, so hilft mir diese Entdeckung gar nichts in Betreff der Frage nach dem Ursprung der Töne: denn aus ihr erklärt sich wohl die verschiedene Höhe und Stärke, nicht aber die Entstehung der Töne selbst. Daß diese an die Schwingung eines Körpers (und zwar an eine bestimmte niedrigste und höchste Zahl von Schwingungen in der Secunde) gebunden ist, ergiebt sich nicht aus der „Reihe", auf die ich die Schwingungen bringe, sondern nur daraus, daß in den beobachteten und verglichenen Fällen nur unter jener Bedingung Töne entstehen. Aber mit welchem Rechte darf ich auf Grund dieser mehr oder minder beschränkten Anzahl von Fällen behaupten, daß schlechthin alle Töne auf dieselbe Weise entstehen? — Der Physiker nimmt an, daß dem Golde, dem Wasser ꝛc. ein ganz bestimmter Grad der Schwere wesentlich sey, und nennt darum diesen Grad das „specifische" Gewicht. Hat er dieß begriffliche Merkmal dadurch gefunden, daß er die verschiedenen Gewichte der verschiedenen Körper „auf eine Reihe" gebracht und die Glieder der Reihe

er selber ausdrücklich das Princip und dessen Feststellung von dem Inductionsprocesse abhängig macht, indem er erklärt: „Die Auffindung des Princips beruht auf der Wechselwirkung von Subjectvorstellung und Induction" (S. 435), und wiederum: „das Princip entsteht aus der fortwährenden Wechselwirkung der erkannten Subjectvorstellung und der vergleichenden Induction" (S. 436). Die Subjectvorstellung wird nach ihm ebenfalls nur durch Induction gewonnen, und mithin beruht das Princip ganz und gar auf dem Inductionsprocesse. Ergiebt also letzterer, wie wir gesehen haben, keine gültigen Allgemeinbegriffe und Allgemeinurtheile, so kann offenbar auch das Princip keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit haben, und es läßt sich nichts aus ihm „ableiten" oder „deduciren", was nicht durch den Inductionsproceß, dessen Ergebniß es ist, ihm zugeleitet oder inducirt ist. —

Sonach aber müssen wir behaupten: wenn es der formalen Logik, wie George meint, nicht gelungen ist, das Problem, um das es sich handelt, zu lösen, seiner Logik als Wissenschaftslehre ist es ebenso wenig gelungen. Seine beständige Vermischung der specifisch logischen mit den erkenntnißtheoretischen Fragen hat auch hier nur dazu gedient, die Unklarheit und Verwirrung zu erhöhen.

Nach Kuno Fischer geht wie schon bemerkt, die Logik als Wissenschaftslehre oder die Wissenschaftslehre als Logik ganz auf in die „Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen", und beschäftigt sich zunächst, als „formale Logik", mit der Verdeutlichung, weil nur mit der Analyse der als gegeben aufgenommenen Begriffe (S. 5). Als Lehre von der „Begriffsbildung" wird sie dann „psychologisch" und hört auf bloß formal zu seyn; „denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnißform, sondern um den Erkenntnißinhalt und dessen Entstehung" (S. 6). Allein wie K. Fischer die formale Logik, obwohl er sie in der Einleitung ausdrücklich anerkennt, mit diesem Anerkenntniß abthut und ihrer nur noch in der „Geschichte der Logik" gedenkt, ohne uns zu sagen, wie

nach seiner Ansicht die „Begriffsanalyse“ zu vollziehen und die „Erkenntnißformen“ zu bestimmen seyen, ebenso läßt er auch die „psychologische“ Seite der Logik fallen. Er weist nirgend nach, wie die „Begriffsbildung“ zu Stande komme und wie der „Erkenntnißinhalt“ entstehe, sondern begnügt sich mit der nackten Behauptung: „Die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen oder Anschauungen, indem sich die gleichartigen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern. Diese Vereinigung kann geschehen durch willkürliche Abstraction oder unwillkürliche Verschmelzung. Auf diesem Wege entstehen die Allgemeinvorstellungen, die s. g. Gattungsbegriffe, die wir durch Worte bezeichnen. Diese abstracten Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen. Sie sind aus Erfahrungen hervorgegangen, also empirischen Ursprungs. Deßhalb mögen sie empirische Begriffe heißen. Durch dieselben werden ganze Klassen einzelner Objecte vorgestellt. Deßhalb mögen sie vorstellende Begriffe heißen“ (S. 6). Dabei bleibt es. Wir erfahren nicht einmal, ob die „willkürliche Abstraction“ und die „unwillkürliche Verschmelzung“ ganz gleich gültige, das gleiche Resultat ergebende Entstehungsweisen der Allgemeinvorstellungen oder der sog. Gattungsbegriffe seyn sollen, obwohl doch beide „Wege“ diametral entgegengesetzte sind und obwohl es entschieden bestritten ist, daß unsre Allgemeinvorstellungen auf dem Herbart'schen Wege der unwillkürlichen Verschmelzung von Einzelvorstellungen entstehen. Wir erfahren ebenso wenig, ob unsere so entstandenen empirischen Begriffe in Wahrheit Begriffe sind, d. h. ob ihrem Inhalt — wie die Empirie anzunehmen pflegt — in Wahrheit Allgemeinheit und objective Gültigkeit zukomme oder nicht, — eine Frage, von deren Entscheidung die Gültigkeit aller unsrer empirischen Wissenschaften abhängt und die daher in einer Logik, die Wissenschaftslehre seyn will, doch nicht wohl mit Stillschweigen übergangen werden durfte. Wir erfahren natürlich auch nicht, wie wir dazu kommen, jene „willkürliche Abstraction“ zu üben und „abstracte Begriffe“, die doch nur „verallgemeinerte Anschauungen“ seyn sollen, zu bilden.

Nachdem F. die obige Behauptung aufgestellt, wendet er sich vielmehr sofort zu dem schon von mir besprochenen Nachweise, daß jeder empirische Begriff wie überhaupt jede Anschauung und Vorstellung „eine synthetische Verknüpfung des Mannichfaltigen" zur „Voraussetzung, zur Bedingung" habe, diese Synthese aber als Voraussetzung der empirischen Begriffe nicht selbst wieder ein empirischer Begriff seyn könne, sondern ein „reiner" Begriff, ein „Grundbegriff", eine „Kategorie" sey. Und demgemäß faßt er dann die Logik nur als Lehre von den Kategorieen, als welche sie zugleich „Metaphysik (Fundamentalphilosophie oder Ontologie)" und „Wissenschaftslehre" sey (S. 8). Da ich diese Auffassung der Kategorieen, wonach sie nur synthetische Begriffe seyn sollen, bereits einer eingehenden Kritik unterworfen und gezeigt habe, daß ihr im Grunde alle Begründung fehlt, so will ich hier nur noch bemerken, daß Fischer auf die wahre Bedeutung der Kategorieen hinweist, wenn er fragt: „Wie will man Anschauungen verallgemeinern [also empirische Begriffe aus ihnen gewinnen] wenn man sie nicht vergleichen kann? Wie will man sie vergleichen, wenn ihre Grundverhältnisse nicht übereinstimmen?", und wenn er hinzufügt: „Kein Allgemeinbegriff läßt sich bilden ohne verschiedene Vorstellungen zu vergleichen in Rücksicht eines Merkmals oder einer Beschaffenheit, worin sie übereinstimmen" (S. 150). Damit ist richtig erkannt (und implicite meine Auffassung der Kategorien anerkannt), daß die Objecte, welcher Art sie auch seyen, nur in bestimmten „Rücksichten", nach bestimmten Beziehungs- und Gesichtspunkten — in Beziehung auf Qualität, Quantität, Maaß, Grad, Wesen und Erscheinung rc. - verglichen (unterschieden) werden können, und daß nur mit Hülfe solcher Gesichts- und Beziehungspunkte, d. h. mittelst der Kategorien als immanenter Normen unsrer unterscheidenden Thätigkeit, unsre concreten Begriffe wie überhaupt unsre Vorstellungen sich bilden lassen.

Ich könnte hiermit unter Zurückweisung auf die vorangegangenen Erörterungen meine Kritik der Fischer'schen Logik

schließen. Da es indessen dieser Artikel speciell mit der Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß zu thun hat, und da nach Fischer der Begriff als solcher nicht nur ebenfalls zu den Kategorieen gehört sondern, durch ihn und seine kategorische Form vorzugsweise unsre concreten (empirischen) Begriffe bedingt und vermittelt seyn sollen, so kann ich nicht umhin, schließlich noch die Frage in Betracht zu ziehen, wie nach F. der kategorische Begriff sich bilde und in welchem Verhältniß er zu unsern concreten Begriffen stehe. Nach F. erzeugt nun aber das Denken in seiner selbstthätigen Entwickelung die Kategorieen dialektisch in einer bestimmten nothwendigen Reihefolge, in welcher sie aus und nach einander sich bilden. Wir müssen also ab ovo, vom Ausgangspunkt der ganzen Entwickelung beginnen, wenn wir Bildung und Fassung eines einzelnen Gliedes der Reihe richtig beurtheilen wollen: der Ausgangspunkt ist die Basis, die alles Folgende trägt und hält.

Nach Fischer ist es das „ursprüngliche Denken", welches die Kategorieen „erzeugt". Er erkennt zwar an, „das Denken erscheine zunächst bedingt durch die empirische Anschauung, durch die concreten sinnlichen Vorstellungen," in welcher Abhängigkeit es discursiv, vergleichend, verallgemeinernd, kurz abstraktes Denken sey. Aber er behauptet, „die empirischen Anschauungen selbst seyen bedingt durch Grundanschauungen und diese durch Grundbegriffe, die nicht möglich seyen ohne ein erzeugendes Denken." Denn „wäre das Denken nicht erzeugend, so könnte es nie discursiv werden; wenn das Denken nicht die Anschauung erzeugte, so könnte es sich nie aus der Anschauung wiedererzeugen; wenn nicht aus dem Denken die Anschauung hervorginge, so könnte aus der Anschauung niemals das Denken hervorgehen" (S. 185). Aber lassen sich diese Sätze nicht auch umkehren? Folgt aus dieser Art von Argumentation nicht mit Nothwendigkeit der umgekehrte Satz: Wenn nicht aus der Anschauung das Denken hervorginge, so könnte aus dem Denken niemals die Anschauung hervorgehen? — Doch es sey: das discursive Denken sey „das durch die Anschauung vermittelte

Resultat des erzeugenden Denkens", — so folgt: da das erzeugende Denken auch die Anschauung erzeugt, so ist das „discursive" Denken ganz und gar nur das Erzeugniß des erzeugenden Denkens; und wir müssen nothwendig fragen, wie kommt das erzeugende Denken zu diesem dreifachen Zeugungsprocesse? warum und wozu giebt es sich die Mühe, zunächst die Grundbegriffe und mittelst ihrer die Anschauungen und mittelst dieser das discursive Denken zu erzeugen? — das discursive Denken, das mit seinen Anschauungen und Vorstellungen so oft in die Irre geht! — um schließlich nur sich selbst aus den Anschauungen „wiederzuerzeugen"! Fischer stellt die obigen Sätze auf, um es erklärlich zu machen, daß die Grundbegriffe, obwohl vom Denken erzeugt, doch „in der Anschauung enthalten" seyen und daher auch „vermöge der Abstraction aus der Anschauung sich entwickeln lassen". Aber angenommen, das Denken erzeuge nicht nur die Grundbegriffe, sondern auch die Anschauung, so fragt es sich doch nothwendig weiter: wie fängt es das erzeugende Denken an, um seine Grundbegriffe in die Anschauung hineinzubringen oder ihr dergestalt einzuverleiben, daß sie in ihr „enthalten" und aus ihr sich „entwickeln" lassen? Darüber fehlt alle und jede Erklärung; und doch würde nur durch die Beantwortung dieser Frage einigermaßen ersichtlich werden, wie und inwiefern durch die Grundbegriffe als „Begriffe" unsre concreten (empirischen) Begriffe wie unsre Vorstellungen überhaupt bedingt und vermittelt seyn können.

Die Hauptfrage ist indeß: wie erzeugt das reine Denken seine Grundbegriffe selbst? Da K. Fischer das erzeugende Denken als unser menschliches Denken faßt und die Hegel'sche Identification desselben mit dem absoluten Denken (Gottes) fallen läßt oder doch nicht ausdrücklich herbeizieht, so knüpft sich daran die weitere Frage: da die Grundbegriffe die Voraussetzungen und Bedingungen unsrer Anschauungen und Vorstellungen sind und doch bereits erzeugt seyn müssen, um der Anschauung einverleibt werden zu können, da also auch das unmündige Kind ihrer bedarf, um seine ersten Anschauungen und Vorstellungen sich zu bilden, wie kommt es zu denselben? Erzeugt es

sie durch reine Denkacte im ersten sog. dummen Vierteljahr seiner Existenz vor aller Anschauung und Vorstellung, bevor es zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangt? Es wird schwer seyn, diese Frage gegenüber den Thatsachen zu bejahen; es ist aber ebenso schwer, sie von Fischer's Standpunkt aus zu verneinen. Fischer läßt sich gar nicht auf sie ein. Er faßt das reine Denken als „bewußte Thätigkeit“, als welche es „aus der Abstraction hervorgeht“. Und demgemäß beginnt er seine dialektische Entwickelung mit den Satze: „Der erste Begriff ist der unbestimmteste, abstracteste, unmittelbarste, einfachste: das Element aller übrigen, das reine Denken in seinem unentwickelten Zustande, in seiner einfachen Position. Es ist der Begriff, mit dessen bewußter Einsicht die Selbsterkenntniß des reinen Denkens beginnt und die Abstraction von dem empirischen Inhalt der Vorstellungen endet. Da das reine Denken als bewußte Thätigkeit aus der Abstraction hervorgeht, so ist der letzte Begriff in Rücksicht der Abstraction zugleich der erste in Rücksicht des reinen Denkens, so ist der abstracteste Begriff zugleich der elementarste. Dieser Begriff ist das Seyn“ (S. 215). — Der Begriff Seyn hat sonach im Grunde einen doppelten Ursprung: das reine Denken, sofern es „aus der Abstraction hervorgeht“, bringt ihn aus der Abstraction als „den letzten abstractesten“ Begriff mit, zugleich aber erzeugt es ihn als den „ersten, elementarsten“ Begriff, indem mit ihm seine „Selbsterkenntniß“ beginnt, d. h. indem es selbst „in seinem unentwickelten Zustande, in seiner einfachen Position“ sich als bloßes Seyn erkennt. So gefaßt ist das Seyn eben nur das Denken selber in seinem unentwickelten Zustande, in seiner einfachen Position: das unentwickelte, einfache Denken selber ist „unmittelbare, unbestimmte, einfache (unterschiedslose) Einheit“. Insoweit stimmt Fischer mit Hegel im Wesentlichen überein, — aber nicht mit sich selbst. Denn nach ihm ist das reine Denken wesentlich Entwickelung: in „selbstthätiger Entwickelung“ erzeugt es die logischen Grundbegriffe. Es ist mithin nothwendig stets und von Anfang an in der Entwickelung begriffen; es kann

sich nie in einem „unentwickelten Zustande" befinden, also auch nie in einem solchen Zustand sich selbst erkennen, und folglich nie als ein schlechthin Einfaches, Unterschiedsloses, Unbestimmtes, nie als Seyn sich fassen. —

Im Folgenden geräth dann auch F. mit Hegel in Widerspruch. Das Seyn, obwohl der unmittelbarste, unbestimmteste, einfachste Begriff muß doch einen Widerspruch in sich enthalten, wenn die begriffliche Entwickelung fortschreiten soll: denn das treibende Motiv der Entwickelung ist, auch nach Fischer, der Widerspruch. In dem Nachweis dieses Widerspruchs findet er bei Hegel einen „oft bemerkten Fehler", der innerhalb der Schule wiederholt und vergröbert worden sey. Es werde erklärt: das Seyn sey inhaltslos, also leer; das leere Seyn sey gleich Nichts. „Hier sind Seyn und Nichts nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache, nämlich für das Inhaltslose oder das Leere: zwei entgegengesetzte Namen, nicht zwei entgegengesetzte Merkmale. Was man erklärt hat, ist eine Tautologie, kein Widerspruch. Man hat dieselbe Sache, nämlich das Vacuum, zweimal bezeichnet, das einemal positiv als Seyn, das andremal negativ als Nichts. Offenbar ist man nicht einen Schritt weiter gekommen" (S. 219). So richtig das ist, so unhaltbar ist m. E. das, was F. an die Stelle dieser verfehlten Dialektik setzen will. Er erklärt zunächst: „Ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt." Er wirft sich selber ein: „Aber im Begriff des Seyns sind gar keine Merkmale enthalten, also auch keine entgegengesetzten; das Seyn als Abstractum ist inhaltslos, also auch widerspruchslos; es schließt alle Unterschiede, also auch alle unterscheidende Thätigkeit von sich aus." Doch, fährt er fort, „wenn das Seyn in der That unterschiedslos wäre, wie könnte es gedacht werden? Wenn es nicht gedacht werden könnte, wie könnte es seyn? Wie wäre es als B e g r i f f, als Denkobject möglich? Und wie wäre es überhaupt möglich, wenn es nicht Begriff, nicht Denkobject wäre? In der That kommen dem Seyn in derselben Rücksicht entgegengesetzte Merkmale zugleich zu. Es schließt als

Begriff alle Unterschiede von sich aus, es ist dieser Begriff nur als diese unterschiedslose Einheit. Es schließt als Begriff (als Denkobject) die denkende Thätigkeit, die zugleich unterscheidende Thätigkeit ist, ein und ist ohne dieselbe als Begriff offenbar unmöglich. Das ist der im Begriff des Seyns enthaltene Widerspruch" (S. 218). — Diese Deduction ist m. E. ein offenbarer Paralogismus, eine Erschleichung, weil sie auf einer Verwechselung oder Identification zweier verschiedener Begriffsbestimmungen beruht. Zunächst, warum soll das Seyn nicht gedacht werden können, wenn es in der That unterschiedslos wäre? Diese Undenkbarkeit des schlechthin Unterschiedslosen (obwohl im Grunde wahr und richtig) ist nicht nur nicht dargethan, sondern widerspricht auch Fischer's eigner Deduction. Denn gesetzt auch, daß dem Seyn entgegengesetzte Merkmale zukämen, indem es zugleich unterschiedslos und nicht unterschiedslos wäre, so müssen doch beide Merkmale, also auch das Merkmal der Unterschiedslosigkeit gedacht werden können: sonst könnte ja von ihm gar nicht die Rede seyn. Sodann aber: jenes erste Seyn, von dem Fischer ausgeht, jenes schlechthin Unmittelbare, Unbestimmte, Einfache, das allen Unterschied von sich „ausschließt", ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung das Denken selber „in seinem unentwickelten Zustande, in seiner einfachen Position"; das Seyn dagegen, das jetzt um des benöthigten Widerspruchs willen auftritt und das die unterscheidende Thätigkeit des Denkens und damit den Unterschied „einschließt", ist das „Denkobject", der Gedanke (Begriff), den das Denken sich bildet, indem es sich selber in seinem unentwickelten Zustande als einfache Position erkennt. Das erste und das zweite Seyn sind mithin keineswegs dasselbe. Das erste Seyn ist an sich nicht Denkobject, nicht Gedanke, also nicht vom Denken erzeugt, sondern wird erst Denkobject, indem das Denken sich in seinem unentwickelten Zustande erkennt und damit sich als Seyn faßt oder vielmehr richtiger, diesen seinen unentwickelten Zustand als Seyn bezeichnet. Das zweite Seyn dagegen ist an sich, ursprünglich und von Anfang an nur Denkobject, Gedanke, der

allerdings nur möglich ist, nur entstehen kann dadurch, daß das Denken sich (als Subject) von ihm (als Object) unterscheidet, — der aber darum doch keineswegs diese unterscheidende Thätigkeit des Denkens „einschließt", sondern nur voraussetzt. Das erste Seyn ist vom Denken und seiner Thätigkeit unabhängig; denn es ist das Denken selber in seinem unentwickelten Zustande, und würde mithin seyn und bestehen, auch wenn das Denken nicht auf sich reflectirte und damit in seinem unentwickelten Zustande sich erkännte: — es ist das von Fischer so viel bestrittene „reelle" Seyn, d. h. derjenige Begriff des Seyns, der als Begriff zwar Gedanke (gedacht) ist, dessen Inhalt aber gedacht werden muß mit der Bestimmung, daß ihm ein vom Denken Unabhängiges, weil nicht erst durch das Denken Gesetztes, sondern Ansichseyendes, Reelles entspreche. Das zweite Seyn dagegen, das Denkobject, d. h. dasjenige, was vom Denken gedacht und als Seyn gefaßt (bezeichnet) wird, der Inhalt dieses Begriffs, ist nur durch das Denken, entsteht erst dadurch, daß das Denken den Gedanken des Seyns erzeugt, ist also schlechthin abhängig vom Denken und seiner Thätigkeit. Die Identification des ersten und zweiten Seyns beruht mithin auf einem willkührlichen Absehen von ihrer Verschiedenheit, und der darauf gegründete Nachweis des Widerspruchs im Seyn ist daher offenbar ein Paralogismus, — der nicht einmal seinen Zweck erreicht, weil das zweite Seyn, wie bemerkt, die unterscheidende Thätigkeit des Denkens in Wahrheit nicht „einschließt", sondern nur voraussetzt, und mithin auch das zweite Seyn in Wahrheit keinen Unterschied in sich enthält. Gesetzt aber auch, der Begriff des Seyns involvirte den Widerspruch, den F. in ihm findet, daß es „in derselben Rücksicht zugleich" als unterschiedslos und nicht unterschiedslos gedacht werden müßte, so müssen wir schließlich fragen, wodurch unterscheidet sich dieser Widerspruch, dieses A das zugleich und in derselben Rücksicht non A ist, von dem (auch nach Fischer undenkbaren) Widerspruch eines viereckigen Triangels oder eines hölzernen Eisens? — So lange diese Frage

nicht gelöst ist, werden wir den vornehmen dialektischen Widerspruch mit demselben Rechte und aus demselben Grunde für unlogisch erklären müssen wie die gemeinen Widersprüche, die alltäglich das unbesonnene, zusammenhangslose Denken oder richtiger das gedankenlose Reden des Kindes und des gemeinen Mannes sich zu Schulden kommen läßt. —

Da nun gleichwohl der Widerspruch nach Fischer das treibende Motiv der Selbstentwickelung des reinen Denkens, der Erzeugung der Grundbegriffe ist und bleibt, und da andrerseits der Begriff des Seyns; wie F. selbst sagt, „das Element aller übrigen Begriffe" ist, so daß mit dessen Unhaltbarkeit alle übrigen fallen, so kann ich mich des Nachweises überheben, daß auch der Grundbegriff des „Begriffs" nur auf dieselbe Weise, durch die gleiche Art von Widersprüchen, mittelst der gleichen Deduction derselben gewonnen wird. Ich bemerke daher nur noch, daß F. mit Hegel den „Begriff" faßt als die sich selbst bedingende, selbstthätige Substanz und damit als Selbst, als unbedingtes Subject, „von dem alles Andre (Bedingte) abhängt", das aber das Bedingte „in sich einschließt", weil es „selbst sich bedingt", kurz als „causa sui" und damit als „selbstthätiges, sich selbst verwirklichendes Wesen" (S. 408). M. E. leuchtet ein, daß dieser „Begriff" gar keine unmittelbare Beziehung zu unsren concreten (empirischen) Begriffen hat: ich wenigstens vermag nicht einzusehen, wie dieser „Grundbegriff" unsre empirischen Prädicat-, Gattungs- und Artbegriffe bedingen, vermitteln, unter sich (kategorisch) befassen kann, noch wie von ihm aus die oben berührten Fragen und Probleme, die unsre empirischen Begriffe uns aufgeben, sich lösen lassen sollen. Dieser Begriff des Begriffs paßt wohl in eine Logik, welche, wie die Hegelsche, die Entwickelung des absoluten Denkens, die (logische) Idee Gottes darlegen will, nicht aber in eine Logik, die als Wissenschaftslehre sich ankündigt. —

Ich schließe hiermit meine kritischen Erörterungen, und erkläre nur noch ausdrücklich, daß ich ihnen nur darum die (vielleicht auffallende) scharfe, offensive Form gegeben und das

viele Vortreffliche, das die in Betracht gezogenen Schriften darbieten und das ich keineswegs verkenne, unberücksichtigt gelassen habe, weil ich hoffe, daß dadurch die Verfasser derselben um so eher sich veranlaßt fühlen werden, sich zu vertheidigen und Angriff durch Angriff abzuwehren. Nicht durch Ignoriren und gelegentliches Abfertigen entgegenstehender Principien und Standpunkte, sondern nur durch einen gründlichen, an's Leben gehenden wissenschaftlichen Kampf — zu dessen Ausfechtung ich wiederholentlich diese Zeitschrift anbiete — wird die Wissenschaft gefördert.

Der Immaterialismus.

Sendschreiben an Herrn Collyns-Simon

von Prof. Dr. Freiherrn v. Reichlin-Meldegg in Heidelberg.

Sie haben, hochverehrter Herr, bei Ihrem jüngsten Aufenthalte in Heidelberg gegen mich den Wunsch geäußert, ich möchte meine gegen Ihre Philosophie ausgesprochenen Bedenken durch den Druck veröffentlichen. Indem ich diesem Ihrem Wunsche nachkomme, bin ich weit entfernt, die große Bedeutung der unsterblichen englischen Philosophen: Locke, Hume und Berkeley und die Verdienste zu verkennen, welche Sie sich um die Darstellung und weitere Begründung der Berkeley'schen Philosophie in Ihrem Werke: **On the nature and elements of the external world or universal immaterialism fully explained and newly demonstrated (London, 1862)** und in Ihrer Abhandlung „über die denkende Substanz im Menschen" (**Anthropological Review**, Mai, 1865) erworben haben. Mein hochgeschätzter College, Prof. Dr. Ueberweg in Königsberg, hat in dieser Zeitschrift (Bd. 55, Heft 1, S. 63—84) seine gewichtigen Gründe gegen Berkeley's und Ihre Behauptungen mitgetheilt und Sie wünschen, daß ich denselben meine Ansicht über den angeregten Gegenstand beifüge.

Sie nennen Ihre Lehre **Immaterialismus** und stellen sie dem **Materialismus**, welchen Sie bekämpfen, entgegen. Berkeley und Sie verstehen aber unter Materialismus nicht das System, das man sich gewöhnlich unter diesem Namen vorstellt. Sie nennen nicht nur alle Diejenigen Materialisten, welche die Realität der Materie oder eines stofflichen Wesens behaupten, sondern auch Jene sind Ihnen Materialisten, welche außer einem absoluten Geiste und den Einzelgeistern noch das Vorhandenseyn einer Materie vertheidigen. So fallen nach Ihrer Auffassung des Materialismus die bedeutendsten Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart unter die Kategorie der Materialisten, während unter diesen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Wissenschaft nur Jene verstanden werden, welche nichts als Materie annehmen und aus ihrer mechanischen Bewegung alle körperlichen und geistigen Vorgänge erklären wollen. Berkeley und Sie setzen bei Ihrem so genannten Immaterialismus den absoluten, unversöhnbaren und unbegreiflichen Gegensatz von Materie und Geist voraus, wie ihn Cartesius faßte und wie er durch Gulinx ꝛc. vermittelst des unbegreiflichen Wunders des Occasionalismus zu einem Zusammenhange gebracht werden sollte. Wie die Materialisten durch die alleinige Annahme des Stoffs und seiner Bewegung, so suchen Berkeley und Sie durch die alleinige Annahme des Geistes und seiner Perceptionen den in diesem absoluten Gegensatze liegenden Widerspruch zu beseitigen.

Von allem Seyn, so sagen Sie beide, wissen wir nur durch Wahrnehmungen. Esse est percipi. Das ganze Universum ist nichts anderes als eine Gruppe von Sinneswahrnehmungen oder Perceptionen in einer percipirenden Substanz oder dem Geiste. Sind doch Farben, Ton, Geruch, Geschmack nur Empfindungen in dem empfindenden oder sie wahrnehmenden Geiste. Wir werden diese Wahrnehmungen nicht außerhalb des Geistes verlegen oder sie als Merkmale von außerhalb des Geistes vorhandenen Gegenständen betrachten können. Sie haben nur innerhalb unsres Geistes Realität. Ebenso verhält es

sich mit der Ausdehnung und Gestalt, mit der Festigkeit und Undurchdringlichkeit und allen andern von der gewöhnlichen Ansicht der Materie zugeschriebenen Qualitäten. Sie haben als Erscheinungen oder Phänomene in unserm Geiste Realität. Alle Objecte des Universums sind Massen oder Gruppirungen von Sinneswahrnehmungen in der Seele des Menschen. Es giebt kein anderes Universum, keine andere Welt, als die Welt der Perceptionen in den percipirenden Geistern. Die Perceptionen sind wohl vom Geiste zu unterscheiden. Denn der Geist hat diejenigen Ideen, welche unmittelbare Sinneswahrnehmungen sind, nicht hervorgerufen; er verhält sich dabei nicht thätig, sondern leidend. Unsre Sinneswahrnehmungen müssen also einen andern Grund für ihre Realität in unserem Geiste haben. Da dieser Grund nicht in unserem Geiste liegt, der diese Sinneswahrnehmungen empfängt, ohne sie selbst zu machen, so muß er ein außerhalb unsres Geistes liegender Grund seyn. Weil jedoch Perceptionen nur in einem percipirenden Geiste seyn können, so muß die Ursache dieser nicht von uns kommenden, uns gegebenen Perceptionen ein anderer percipirender Geist und zwar wegen der Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit, in welchen sich diese Perceptionen als dieselben in allen percipirenden menschlichen Geistern darstellen, ein übermenschlicher, göttlicher Geist seyn. Die Gleichheit der Sinneswahrnehmungen in den verschiedenen menschlichen Geistern kann nur in dem allmächtigen Gottesgeiste ihren Grund haben. So giebt es in der That nur percipirende Geister und Perceptionen. „Was jenseits unsres Universums d. h. jenseits aller Perceptionen und percipirenden Geister liegt, wie die Materie, ist ein Unausgedehntes, ohne Gestalt, ohne Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, nicht nur ein völlig Unbekanntes, sondern ein Unvorstellbares, Unbegreifliches, physisch Unmögliches."

Berkeley stellt nach der Annahme des Dogmatismus Materie und Geist als unvereinbare Gegensätze einander gegenüber. Er sagt Section 50 seiner Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniß: „Wie Materie auf

einen Geist wirken oder irgend eine Idee in ihm hervorbringen möge, das zu erklären, wird sich kein Philosoph anheischig machen." „Was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipirtwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu seyn. Das Seyn (esse) solcher Dinge ist Percipirtwerden (percipi). Es ist nicht möglich, daß sie irgend eine Existenz außerhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, durch welche sie percipirt werden." „Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, daß der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit einem Worte, alle die Dinge, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Substanz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Seyn ihr Percipirtwerden oder Erkanntwerden ist, daß sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines andern geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist und alle Verkehrtheit der Abstraction in sich schließt, wenn irgend einem Theile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird" .... „Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß es keine andere Substanz giebt, als den Geist oder Das, was percipirt" (S. 6 und 7). In wiefern der Geist leidend, d. h. die Perceptionen empfangend, und denkend aufgefaßt wird, heißt er Verstand; inwiefern er mit der Einbildungskraft gehabte Vorstellungen hervorruft oder durch Combination neue Gruppirungen derselben bildet, wird er Wille genannt. Wir können uns nach Berkeley vom Geiste keine Idee machen, weil die Ideen als Sinneswahrnehmungen passiv oder unthätig sind, der Geist aber thätig ist (Sect. 25 und 27). Berkeley macht wiederholt auf die moralischen und religiösen Consequenzen aufmerksam, welche

aus der Annahme des Materialismus d. h. der Lehre von der Existenz der Materie außerhalb der Perceptionen und des percipirenden Geistes hervorgehen sollen. „Wie wir gezeigt haben, heißt es S. 92 der Principien, daß die Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz die Hauptstütze und Säule des Skepticismus gewesen ist, ebenso sind auch aus dem nämlichen Grunde alle jene unfrommen Systeme des Atheismus und der Religionsverwerfung hervorgegangen“ ... „Wie sehr die materielle Substanz den Atheisten aller Zeiten werth gewesen ist, bedarf nicht der Erwähnung. Alle ihre monströsen Systeme stehen in einer so offenbaren und nothwendigen Abhängigkeit von ihr, daß, ist dieser Eckstein einmal weggenommen, das ganze Gebäude nothwendig zusammenstürzen muß, so sehr, daß sich nicht länger der Zeitaufwand lohnen wird, eine besondere Betrachtung auf die Absurditäten einer jeden nichtswürdigen Secte von Atheisten zu richten.“ „Die Existenz einer Materie oder wahrgenommener Körper ist nicht nur die Hauptstütze der Atheisten und Fatalisten gewesen, sondern auf dem nämlichen Princip ruht eben so auch der Götzendienst in allen seinen mannichfachen Formen“ (Sect. 94). „Ist einmal die Materie fortgetrieben, so nimmt sie mit sich fort so viele skeptische und unfromme Vorstellungen, eine so unglaubliche Zahl von Streitigkeiten und verwirrenden Fragen, die sowohl für Theologen als Philosophen Dornen gewesen sind und den Menschen so viele fruchtlose Arbeit gemacht haben, daß wenn die Gründe, die wir dagegen aufgestellt haben, nicht beweiskräftig gefunden werden, ... ich doch dessen gewiß bin, daß alle Freunde der Erkenntniß, des Friedens und der Religion Grund haben zu wünschen, sie wären es (Sect. 96).

Mit Recht haben Sie, hochverehrter Herr, in Ihrem Werke nicht die Abhängigkeit der Untersuchung von den Zwecken der Religion und Moral, sondern lediglich die Beweiskraft Ihrer Lehre berücksichtigt. Nicht die Brauchbarkeit für religiöse und moralische Tendenzen, sondern lediglich die Wahrheit des

Princips und der aus ihm nothwendig hervorgehenden Erkenntnißsätze kann über die Annahme oder Nichtannahme eines Systems entscheiden.

Sie halten es für physisch unmöglich, daß eine materielle Substanz in unserm Universum d. h. in der Allheit unserer Sinneswahrnehmungen ist (S. 2 Ihres Werkes über den Immaterialismus); Sie glauben, daß es der Natur der Dinge widerspreche, eine materielle Substanz in irgend einem Theile des Universums anzunehmen; Sie wollen Ihre Behauptung, daß es keine Materie gebe, mathematisch demonstriren, weil das, dessen Gegentheil physisch unmöglich ist, als mathematisch erwiesen angenommen werden muß. Sie wollen zeigen, daß die Materie nicht nur kein Theil unseres Universums ist, sondern daß sie vermöge ihrer Natur auch kein solcher seyn kann (S. 2).

Ihnen sind die wirklich existirenden Gegenstände der Sinne results produced within the human mind by the immediate action of a superhuman spirit without the aid or agency of any intervening substance of any kind (S. 8). Alle äußern Gegenstände haben nur als Sinneswahrnehmungen im percipirenden Geiste Realität. Der Körper ist in dem Geiste, nicht der Geist im Körper, weil der Körper nur als Perception oder als eine Masse von Perceptionen im Geiste existirt (S. 11). Mathematische und philosophische Beweise stellen es außer allen Zweifel, daß Farbe, Ton, Geruch, Geschmack nur als Empfindungen in uns existiren (S. 22). Ein Gleiches behaupten Sie auch von der Ausdehnung, Gestalt, Festigkeit und allen Qualitäten der Materie. So wäre die Materie an sich ein Unausgedehntes, Gestalt-, Geruch-, Geschmack-, Farben-, Tonloses, aller materiellen Qualitäten Entbehrendes und eben darum Unvorstellbares, sich selbst Widersprechendes. Eine solche Substanz kann nicht percipirt werden, sie kann also auch nicht im percipirenden Geiste existiren. Das Universum stellt sich in unserer Seele dar. Also kann die materielle Substanz, wie Sie sagen, vermöge ihrer Natur nicht im Universum oder mit demselben nicht in der Seele seyn (S. 23).

Sie selbst sagen mit Berkeley, daß unsere Empfindungen und die Qualitäten derselben nicht von unserem Geiste hervorgebracht sind, daß sich dieser dabei leidend verhält, daß sie ihm gegeben sind, daß sie als innere Wirkungen eine äußere Ursache voraussetzen, daß diese Ursache die Ursache aller Ursachen, weil von keiner andern abhängig seyn müsse (That there must be some cause of all that we perceive, as well of sensation as of the qualities of sensations, and that this cause is external to ourselves and independent of all other causes are two propositions, which it did not require much wisdom to discover, or much piety not to dispute] S. 222). Sie stellen darum 1) den Satz auf, daß es keine andere Substanz im Universum giebt, als den Geist, 2) daß der Allmächtige die einzige und unmittelbare Ursache unserer Sinneswahrnehmungen ist (S. 228). Man kann darum nichts als real annehmen, als percipirende Geister und Perceptionen. Der „übermenschliche, göttliche Geist" ruft in den verschiedenen menschlichen Geistern dieselben Perceptionen, welche nach Ihnen die Objecte oder Dinge sind, hervor, wie der Redner die gleichen Gedanken oder der Tonkünstler die gleichen Empfindungen in den Seelen verschiedener Zuhörer (S. 47) veranlaßt.

In den vorstehenden kurzen Zügen glaube ich das Wesentliche der von Ihnen unbedingt adoptirten Berkeley'schen Weltanschauung gegeben zu haben. Ich gehe nun an die Widerlegung Ihrer Ansicht, daß die Annahme einer außerhalb des Geistes existirenden Materie, die Annahme außerhalb des Geistes existirender Dinge eine physische Unmöglichkeit sey. Ich werde Ihre Beweise dann widerlegt haben, wenn es mir gelingt, das gerade Gegentheil zu beweisen und Ihre Behauptung der alleinigen Realität der Geister und ihrer Perceptionen selbst als eine physische Unmöglichkeit darzuthun.

Sie nennen Ihre und Berkeley's Lehre Immaterialismus und den Geist als die alleinige Substanz die immaterielle Substanz. Der Immaterialismus setzt aber als Negation den positiven Begriff des Materialismus, die Vorstellung einer imma-

teriellen Substanz die Vorstellung einer materiellen. Substanz voraus. Eine immaterielle Substanz hat alle diejenigen Qualitäten offenbar nicht, welche der materiellen Substanz zukommen. Sie kann also nur dann ihre negativen Qualitäten haben, wenn diese den positiven Qualitäten negirend entgegenstehen. Können Sie den Geist eine einfache, untheilbare, unausgedehnte denkende Substanz nennen ohne die Annahme dessen, was in diesem Begriffe verneint wird, ohne die Annahme eines Theilbaren, Ausgedehnten, Nichtdenkenden, also ohne Annahme der Materie? Aber, sagen Sie, wir wissen von dieser Materie und ihren Qualitäten ja nur durch Perceptionen. Wir können nicht sagen, die Materie ist, sondern die Perceptionen ihrer Qualitäten sind in unserm percipirenden Geiste. Farbe, Ton, Geruch und Geschmack sind ja nur Empfindungen in uns, sie sind nichts außerhalb des percipirenden Geistes. Sie sind nur Sinneswahrnehmungen und keine Eigenschaften von an und für sich von der Perception unabhängig existirenden Dingen. Wenn ich Ihnen, verehrter Herr, dieses einstweilen auch zugebe, so verhält es sich doch ganz anders mit der Ausdehnung, der Gestalt, der Undurchdringlichkeit oder dem Widerstandleisten dessen, was wir Materie nennen. Sie sind Eigenschaften, welche vorausgesetzt werden müssen, wenn wir eine Empfindung von Farbe, Ton, Geruch, Geschmack haben sollen. Ebenso verhält es sich auch mit der Bewegung der Materie. Ein Unausgedehntes und Bewegungsloses kann in uns diese Empfindungen nicht hervorrufen. Sie sind vom Begriffe des Stoffes unzertrennlich, daher hat sie Locke mit Recht als die primären Qualitäten der materiellen Objecte von den secundären, welche als Empfindungen eine Folge der Einwirkung der primären Qualitäten sind, unterschieden. Jene primären Qualitäten können also nicht in der Weise subjectiv aufgefaßt werden, wie man die secundären betrachtet. Aber diese Perceptionen haben ja alle, sagen Sie weiter, im Geiste und nicht außerhalb des Geistes Realität. Sonne, Mond, Sterne, Bäume, Pflanzen, Thiere sind nicht etwa von uns eingebildete Vorstellungen, sagen Sie, sondern

sind wirklich oder reell und zwar in demselben Raume, in derselben Entfernung, wie wir sie der äußern Welt der Dinge beilegen, im percipirenden Geiste vorhanden. Der Geist eines Jeden, meinen Sie, ist nicht in seinem Körper, in seinem Kopfe, in seinem Gehirne, sondern Körper, Kopf und Hirn sind im Geiste des Menschen; die Ausdehnung, alle Bäume, alle Entfernungen sind wirklich so, wie sie der gewöhnlichen Beobachtung in der äußern Welt erscheinen, in uns, in unserm Geiste. Was aber, erwidre ich, die Qualität der Ausdehnung als eine reale hat, wie der percipirende Geist die Perceptionen, das muß nothwendig selbst räumlich aufgefaßt werden. Was die Qualität der Bewegung hat als eine reale Qualität, wie der percipirende Geist die Perception, das muß räumlich und zeitlich, ausgedehnt, stofflich aufgefaßt werden. Freilich, sagen Sie, die Außdehnung, die Bewegung sind ja Perceptionen, sie sind Phänomene oder Erscheinungen. Entweder haben aber diese Erscheinungen keine wirkliche Realität, dann sind sie ein bloßer Schein, und Sie machen die wirkliche Welt zu einem bloßen Scheinbilde und man kann Ihnen dann mit Recht vorwerfen, daß Sie die Realität der Welt leugnen; oder Ausdehnung, Bewegung und alle primären Qualitäten der Materie existiren wirklich im Geiste. Dann gelangen wir zu dem undenkbaren, physisch unmöglichen Widerspruche, daß Ausdehnung und Raum in dem Unausgedehnten und Raumlosen sind. Dieser Widerspruch wird nur dann beseitigt, wenn wir den Geist im Raume, wenn wir ihn ausgedehnt und darum mit einem Stoffe denken. Aber sagen Sie, Perceptionen sind etwas ganz Anderes, als der percipirende Geist, der die einzige Substanz ist; die Perceptionen sind nicht thätig, wie der Geist; dieser verhält sich leidend, er hat die Perceptionen nicht gemacht, sie sind ihm gegeben. Der Geist verhält sich aber als Wille nicht leidend, wie Sie selbst und Berkeley sagen, sondern thätig, wenn er vermittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft gehabte Perceptionen wieder hervorruft oder durch Combinationen neue Vorstellungen zusammensetzt oder seine Thätigkeit auf die Per-

ceptionen bezieht. Wie kann er aber dieses thun, wenn er nicht selbst räumlich vorstellt, räumlich denkt, zeitlich vorstellt und denkt? Bei geschlossenen Augen denken wir die Ausdehnung, die Gestalt, die Bewegung eines Körpers. Sind aber Farbe, Ton, Geruch, Geschmack wirklich ohne alle Beziehung auf ein außerhalb des Geistes vorhandenes, nicht percipirendes Ding? Sie selbst gestehen zu, daß die Perceptionen in unserm Geiste eine äußere Ursache voraussetzen und ihren Grund nicht in den einzelnen Menschengeistern haben. Auch Ihnen sind die Perceptionen Wirkungen, welche ohne eine äußere Ursache undenkbar sind, weil wir sie von den von unserm Geiste hervorgerufenen Vorstellungen der Einbildungskraft wesentlich unterscheiden. Hier kommen wir auf den Hauptgrund der Paralogismen, von welchen Berkeley und Sie sich leiten ließen bei der Annahme, daß es keine andere Substanz als den Geist gebe. Sie gehen von dem Substanzbegriffe und dem absoluten Gegensatze des Geistes und der Materie, von den unerwiesenen Annahmen des Dogmatismus, wie solcher vor Hume und Kant herrschte, aus. Die Substanz ist nicht ein besonderes, von allen ihren Qualitäten getrenntes und diesen zu Grunde liegendes Wesen, ein geheimnißvoller, unbekannter Träger derselben. Sie ist offenbar gleich der Summe aller ihrer Qualitäten, wie das Subject gleich ist der Summe aller seiner Prädicate. Sie wenden dieses mit glücklichem Erfolge auf die materielle Substanz als den unbekannten Träger der vom Geiste an ihr percipirten Qualitäten an. Warum thun Sie dieses nicht auch beim Geiste? Verstand und Wille sind ohne Voraussetzung von Perceptionen nichts von uns Vorstellbares. Die Thätigkeit, das Denken, die Einfachheit sind nur Qualitäten des Geistes, und Sie machen ihn zum unbekannten Träger derselben, zu einer immateriellen Substanz, während auch die Immaterialität nur eine Qualität ist, als deren Träger die Substanz der Seele erscheint. Der Vorwurf, den Sie gegen die Annahme einer materiellen Substanz erheben, muß mit noch viel größerem Rechte gegen Ihre immaterielle Substanz gelten, da uns die

Qualitäten derselben weit eher negativ als positiv bekannt sind und da sowohl Berkeley als Sie selbst sagen, daß wir keine Idee vom Geiste haben können. Aber Sie gehen noch von einer andern nicht minder unerwiesenen Ansicht, der Annahme des absoluten Gegensatzes von Geist und Materie aus. Sind beide wirklich, wie Cartesius und die Cartesianer sie auffassten, absolute Gegensätze d. h. solche Gegensätze, welche in keinem Merkmale übereinstimmen, dann ist es absolut unvorstellbar, wie sie im Menschen zu einem lebendigen geschlossenen Ganzen vereinigt seyn, wie sie auf einander wechselseitig wirken können, dann müßten wir zu jenem ewigen unbegreiflichsten aller Wunder, dem Occasionalismus, unsere Zuflucht nehmen. Die Thatsachen unseres Bewußtseyns und die Beobachtungen Anderer widerlegen aber eine solche unerwiesene Annahme des dualistischen Dogmatismus. Wie ließe sich sonst der thatsächlich vorhandene Parallelismus der geistigen und leiblichen Vorgänge, wie die in uns thatsächlich wahrgenommene und an Andern thatsächlich beobachtete Einwirkung des Leibes auf den Geist, des Geistes auf den Leib erklären? Die Unvorstellbarkeit dieser absoluten Zweiheit führt entweder zum materialistischen oder zum idealistischen Monismus oder Individualismus. Weil man einmal Leib und Seele als absolute Gegensätze annahm, so wollte man den Widerspruch dadurch beseitigen, daß man entweder behauptete: Alles ist Materie — oder Alles ist Geist. So wenig aber Geist und Materie absolute Gegensätze sind, so wenig sind sie absolut identisch. Was vermöge der allgemein gültigen und nothwendigen Denkgesetze von allen Dingen gilt, gilt auch von Geist und Materie, von Kraft und Stoff, sie sind relativ identisch und eben darum auch relativ entgegengesetzt. Daher sind sie auch im Menschen verbunden zu einer innern lebendigen geschlossenen Einheit, daher ihre gegenseitige Einwirkung. Die Behauptung, daß es nur eine Substanz, den Geist gebe, gehört dem überwundenen Standpunkte des Dogmatismus an.

Sie nehmen, um den absoluten Dualismus zu überwinden, nichts als die Substanz des percipirenden Geistes und die

Perceptionen an. Sie nennen die Perceptionen Phänomene oder Erscheinungen. Das sind sie aber nicht, das können sie nicht seyn. Percipiren heißt wahrnehmen. Perceptionen sind also Wahrnehmungen. Zur Wahrnehmung gehört offenbar 1) ein Wahrnehmendes und 2) ein Wahrgenommenes. Wo nichts wahrnimmt und nichts wahrgenommen wird, da hört die Wahrnehmung von selbst auf. Die Wahrnehmung ist weder das Subject noch das Object und doch gehören beide zu ihr, wenn sie entstehen soll. Das Wahrnehmende nimmt durch die Wahrnehmung das Object oder die Erscheinung wahr. Wahrnehmung und Erscheinung sind also nicht, wie Sie meinen, identisch. Die Wahrnehmung ist ein Act der Erkenntniß, eine Thätigkeit. Man kann darum die Wahrnehmungen nicht, wie Sie thun, „unthätig" nennen. Sie sind Thätigkeiten des Geistes. Ein Geist, der keine Perceptionen hat, ist kein percipirender. Zum Wesen des Geistes gehören Perceptionen. Allerdings sind, wie Berkeley und Sie sagen, die Perceptionen Wirkungen, welche nothwendig eine äußere Ursache voraussetzen. Nur dürfen Sie nicht behaupten, daß die Sinneswahrnehmungen ihren Grund allein in einer äußern Ursache haben. Nicht blos das Object trägt zur Wahrnehmung bei, auch das Subject. Wie soll das Object wahrgenommen werden ohne das Subject? Die Erkenntniß ist ein Product der Afficirung durch das Object und der Aufnahme des Subjects, welches afficirt wird. Indem das Subject die Affection zum Bewußtseyn bringt, erkennt es dieselbe, ist es thätig. Der Geist ist daher auch bei den Sinneswahrnehmungen nicht allein, wie Berkeley und Sie sagen, leidend, er ist dabei auch thätig, indem er die Afficirung wahrnimmt. Berkeley und Sie nehmen mit Recht eine äußere, außerhalb unsres Geistes liegende Ursache unserer Sinneswahrnehmungen an. Auch andere percipirende Geister nehmen wir, wie Sie sagen, außerhalb unsres Geistes wahr. Kann man sich aber ein Außerhalb andres, denn als ein Außereinander und Nebeneinander, als Raum denken? So kommen auch hier die Geister wieder in räumliche Beziehungen und kön-

nen nur nach Art eines Stoffes gedacht werden. Wenden Sie nicht ein, daß dieses wiederum nur Perceptionen sind. Sie müßten sonst behaupten, daß Gott und alle andern menschlichen Geister in mir seyen; und sind diese Perceptionen in mir, so bin ich die einzige denkende Substanz. Das aber wollen Sie nicht. Gott ist Ihnen eine vollkommene geistige Substanz und, so viele Menschengeister sind, so viele geistige Substanzen nehmen Sie an. Diese sind nicht bloß Perceptionen, sie sind wirkliche Substanzen. Können aber viele Substanzen außer oder nebeneinander ohne Raum, ohne Ausdehnung, die Grundbedingung für die Existenz der Materie seyn? Die Substanzen müssen ausgedehnt, also innerhalb eines Stoffes thätig gedacht werden. Gewiß haben die Perceptionen auch eine äußere Ursache. Aber diese äußere Ursache soll nach Ihnen ein percipirender Geist und zwar ein allmächtiger, übermenschlicher Gottesgeist seyn, der wie ein Redner oder Tonkünstler in allen Geistern dieselben Perceptionen desselben Universums hervorruft. Gewiß sind die Perceptionen Wirkungen, die nicht allein von uns kommen, die uns von Außen aufgenöthigt sind. Wirkung und Ursache gehören nach einem Denkgesetze, welches zugleich ein Naturgesetz ist, so zu einem Begriffe, daß die Ursache keine Ursache ohne die Wirkung und die Wirkung keine Wirkung ohne die Ursache ist. Die Ursache ist das Bewirkende, die Wirkung das von jener Bewirkte. In gleicher Weise Bewirkendes muß auch nothwendig ein in gleicher Weise Bewirktes zur Folge haben. Aehnliche Ursachen verlangen ähnliche Wirkungen, ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen. Nun steht aber eine Vorstellung oder Wahrnehmung irgend eines Gegenstandes, z. B. einer Blume, eines Tisches, in keinem Aehnlichkeitsverhältniß zu Gott, wenn die Ursache eine außerhalb des Geistes liegende ist. Kommen auch gewisse Qualitäten, welche wir vom Tische, von der Blume oder andern Gegenständen percipiren, wie Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, nicht diesen Gegenständen an sich selbst zu, sind auch diese Empfindungen nur in dem Innern unseres Geistes vorhanden, haben sie auch nur in unserm Geiste Realität, so kom-

men sie doch, wie Berkeley und Sie mit Recht sagen, nicht von diesem unserm Geiste. Sie haben ihre Ursache außerhalb unsres Geistes. Farbe, Ton, Geruch, Geschmack sind Qualitäten, welche man weder als Qualitäten irgend eines Geistes bezeichnen, noch von dem Geiste ableiten kann, weil sie in keiner Beziehung als in derjenigen zum Geiste stehen, daß sie von ihm wahrgenommen werden. Sie sind, sagen Sie, Qualitäten der Sinneswahrnehmung. Nun sind sie aber doch nur vom Wahrgenommenen, von der Erscheinung, welche Sie mit Unrecht zur Perception selbst machen wollen, Qualitäten. Kommen diese Qualitäten nicht von unserm Geiste, sind sie auch nicht Qualitäten des Geistes, weil Sie selbst den Geist eine immaterielle, percipirende Substanz nennen, so müssen sie eine andere Ursache haben. Sie werden am Ausgedehnten, Gestalthabenden wahrgenommen. Ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, ohne Bewegung keine Farbe, kein Ton, kein Geruch, kein Geschmack. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, sagen Berkeley und Sie, sind Sinneswahrnehmungen, oder, wie Sie richtiger sagen sollten, Objecte unserer Sinneswahrnehmungen. Also sind auch diese, schließen Sie, wie die Empfindungen der Farbe, des Tones, des Geruchs, des Geschmacks, in unserm Geiste, und wenn sie außerhalb unseres Geistes erscheinen, so ist auch dieses Außerhalb eine Perception im Geiste, der alleinigen Substanz. Sie behaupten, daß die Perceptionen ein Anderes als der percipirende Geist, daß sie real sind, daß sie wirklich existiren. Ist es schon unmöglich, daß ein Außerhalb, eine Ausdehnung, also eine Ausdehnung mit Farbe, Ton u. s. w. wirklich im Geiste existiren kann, welchen Sie eine immaterielle Substanz nennen, so ist gewiß auch dieses physisch unmöglich, daß eine äußere immaterielle Substanz die Ursache der Ausdehnung, der Farbe u. s. w. seyn kann. Die Ursache muß nothwendig in einem analogen Verhältnisse zur Wirkung stehen. Es ist physisch unmöglich, daß ein Geist, eine immaterielle Substanz, die unvermittelte Ursache der Ausdehnung, Gestalt, Farbe u. s. w. sey. Das Immaterielle setzt ein Materielles voraus, dem es

entgegensteht, und nur dieses kann die Ursache solcher Perceptionen seyn. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung müssen schon vorausgesetzt werden, wenn in uns die Empfindung der Farbe, des Tons, des Geruchs, des Geschmacks entstehen soll. Diejenige Ursache, welche in uns die genannten Empfindungen hervorruft, muß also ausgedehnt, irgendwie gestaltet, bewegt oder bewegend seyn, und dieses Ausgedehnte nennen wir die Materie. Diese Materie ist nicht todt, wie Sie meinen, sie ist keiu absoluter Gegensatz des Geistes. Man kann das Leben so wenig aus der Materie, als aus der Kraft, dem Geiste allein erklären. Die Materie ist nicht, wie Sie sagen, unausgedehnt. Sie kann nicht anders als ausgedehnt gedacht werden, da die Ausdehnung, die Gestalt von ihr nicht zu trennende Qualitäten sind. So ist Locke in vollem Rechte, wenn er die primären und secundären Qualitäten unterscheidet. Selbst die secundären Qualitäten, wie Farbe, Ton, Geruch und Geschmack, sind nicht Qualitäten von bloßen Perceptionen, sie können ohne Einwirkung der Materie, des sich bewegenden Ausgedehnten, nicht gedacht werden. Die Physik weist als ihre äußeren Ursachen die nach Zahl, Schnelligkeit und Richtung verschiedenen Bewegungen nach, ohne welche diese Empfindungen unmöglich sind. Sie nennen den Geist einen percipirenden Geist und eine immaterielle Substanz. Ist er aber dieses, so muß es doch auch eine nicht percipirende materielle Substanz geben, weil Sie nur dann einen Begriff von Immaterialität haben, wenn Sie den Begriff der Materie voraussetzen, nur dann von einem Percipirenden sprechen können, wenn Sie es vom Nichtpercipirenden unterscheiden. Aber sagen Sie, der allmächtige Gott ruft in den verschiedenen Geistern gleiche Perceptionen hervor, wie ein Tonkünstler sein Tonstück vorträgt und von allen Zuhörern das gleiche Tonstück vernommen wird, wie ein Redner spricht und die gleichen Worte von Allen, welche anwesend und nicht taub sind, vernommen werden. All the objects of sense, sagen Sie mit Berkeley S. 47, with which we are acquainted and have to deal, are things excited, or brought

into being, within the substance of our minds by the immediate agency of the omnipotent spirit acting simultaneously upon each separate human mind; something in the same manner as a musician or an orator supplies at pleasure a series of simultaneous perceptions of the minds of a multitude. Sie werden zugeben, daß dieses eine übernatürliche Erklärung eines natürlichen Vorganges ist. Man wird aber wohl nie zu übernatürlichen Erklärungsgründen seine Zuflucht nehmen dürfen, so lange man natürliche Vorgänge aus natürlichen Gründen erklären kann. Welch ein Wunder, wenn Gott in all den unendlich verschiedenen Geistern alle die Perceptionen und zwar dieselben Perceptionen, die einmal vorhanden sind, wenn sie percipirt werden, dann wieder nicht vorhanden sind, wenn sie nicht percipirt werden, hervorrufen muß! Wie einfach, wenn dieselben, nicht im absoluten Gegensatze zum Geiste stehenden, objectiv an und für sich außerhalb unser existirenden Dinge, in denen sich die Kraft noch nicht zur Perception entwickelt hat, auf unsern Geist wirken! Natürlich können sie, da sie nicht absolut entgegengesetzt sind, auf den Geist wirken, und dieselben Ursachen d. h. dieselben außerhalb unser existirenden Dinge müssen auch gleiche Wirkungen haben, also natürlich gleiche Perceptionen in verschiedenen Geistern hervorrufen.

Durch diese Gründe glaube ich Ihre für Berkeley's Lehre vorgebrachten Beweise widerlegt und dargethan zu haben, daß die Lehre von der physischen Unmöglichkeit der Materie und von der alleinigen Substanz des percipirenden Geistes unhaltbar, ja daß die Annahme des Geistes und seiner Perceptionen ohne eine diese veranlassende Einwirkung der Materie eine physische Unmöglichkeit ist. Die Hochachtung vor Ihrem persönlichen Charakter und vor Ihren Verdiensten um die Wissenschaft, wie meine Liebe zur Wahrheit, die mir mit Aristoteles höher steht als Sokrates und Plato, mögen den Freimuth entschuldigen, mit welchem ich Ihre Lehre zu widerlegen versuchte.

Heidelberg am 8. Januar 1870.

Recensionen.

Die Wahrheit in ihren Hauptzügen, dargestellt von Brais. Leipzig, Förster, 1866.

Der Verf. stellt in seiner Schr. den Satz obenan: Der Widerspruch ist die nothwendige Form aller Erkenntniß; und eine begreifliche Folge hiervon ist die Ansicht, daß unser Erkennen im Grunde nur Scheinwissen, bloßes (subjektives) Vorstellen sey, wodurch seine Lehre mit dem Schopenhauer'schen Systeme, dem er überdieß nicht bloß in der Erkenntnißtheorie, sondern auch in andern Punkten, namentlich in seiner nihilistischen Ansicht von der Individualität, sich sehr nähert, eine große Verwandtschaft gewinnt. Es ist nun allerdings richtig, daß wir vielfach nur durch Widersprüche hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; aber daraus folgt nicht, daß unser Denken nothwendig in den Widersprüchen befangen bleibe, und daß sie unseren Begriffen nothwendig inhäriren. Seinen Satz vom Widerspruch begründet B. vorerst aus dem allerdings nicht abzuleugnenden, immerwährenden Widerspruch, der von jeher zwischen den Meinungen verschiedener Schulen und Menschen geherrscht hat; sodann aus der Natur des Erkennens, Vorstellens selbst, und sagt in letzterer Hinsicht: „keine Vorstellung ohne ein Vorgestelltes (Object); sie ist, was sie ist, nur dadurch, daß ihr Inhalt etwas Anderes, was nicht sie selbst ist, bezeichnet." Allein es ist einleuchtend, daß der Widerspruch verschiedener Schulen und Menschen noch nicht ein Widerspruch des einen und selbigen Denkens mit sich selbst ist; gerade vielmehr daraus, daß die verschiedenen Schulen und Menschen, deren Meinungen unter einander im Widerspruch stehen, einander bekämpfen, erhellt, daß der Widerspruch nicht die nothwendige Form aller Erkenntniß seyn kann. Denn weil die Meinungen und Ansichten der Menschen einander widersprechen, streiten auch ihre Urheber mit einander. Was nun aber zur nothwendigen Form unsrer Erkenntniß gehört, das können wir nicht anders denn als wahr setzen, hiermit als vollkom-

men giltig anerkennen. Wäre daher der Widerspruch die nothwendige Form der Erkenntniß, so müßten wir das noch so sehr einander Widersprechende als wahr setzen, als vollkommen giltig anerkennen, und ein Streit, der ja immer von der Voraussetzung ausgeht, daß nur die eine der einander widersprechenden Behauptungen wahr seyn könne, die andre falsch seyn müsse, wäre dann gar nicht möglich. Hinwiederum liegt darin, daß der Inhalt der Vorstellung etwas Anderes, was sie nicht selbst ist, bezeichnet, durchaus noch kein Widerspruch. Ein Widerspruch wäre der Vorstellung nur dann nothwendig eigen, wenn sie das Andere (Objekt), was ihren Inhalt ausmacht, zugleich seyn und nicht seyn würde. Sofern aber ihr Inhalt das Andere, das sie nicht selbst ist, nur bezeichnet, ist sie ohne allen innern Widerspruch mit sich selbst. Zwei verschiedene Existenzen, die ihrem Seyn nach verschieden sind, können ihrem Inhalt nach wohl mit einander übereinstimmen, sogar identisch seyn.

Seinen Satz vom Widerspruch sucht nun der Verf. an den hauptsächlichsten Grundbegriffen der Philosophie durchzuführen. So sagt er, im Selbstbewußtseyn liege ein Widerspruch, den wir nothwendig setzen müssen und gegen den deßhalb der Satz der Identität nichts auszurichten vermöge; denn wenn ich eine Erkenntniß von mir selber habe, so sey ich als erkanntes Objekt mir als erkennendem Subjecte absolut entgegengesetzt, weil ohne diese Entgegensetzung gar keine Erkenntniß und auch nicht die von sich selber denkbar sey, und doch sey beides, Subjekt und Objekt, zugleich in mir schlechthin eins. Allein die „Absolutheit" des Gegensatzes zwischen dem Ich als Subjekt und Objekt behauptet B. nur, ohne sie zu beweisen. Es ist auch einleuchtend, daß das Ich als erkanntes Objekt und das Ich als erkennendes Subjekt einander nicht absolut entgegengesetzt sind, sondern daß zwischen beiden nur das Verhältniß eines relativen Gegensatzes, einer relativen Formdifferenz besteht. Denn indem das Ich sich selbst denkt, bewegt es sich in der Formdifferenz des Thuns und Leidens;

das Ich als Subjekt, als das Denkende, sich Vorstellende ist das Aktive, und das Ich als Objekt, dasjenige im Ich, was das Ich sich vorstellt, ist das Leidende. Dabei aber kann der Inhalt derselbe seyn; das Ich kann ja sein Vorstellen selbst vorstellen. Alsdann haben wir dem Inhalt nach dasselbige. Was aber dem Inhalte nach eins ist, ist sich in keinem Falle absolut entgegengesetzt; denn absolut entgegengesetzt einem Andern ist nur dasjenige, was in seiner positiven Bestimmtheit die durchgängige Negation des Andern ist. Ist aber das Ich in seinem sich selbst Denken nur in einer relativen Formdifferenz, in einem relativen Gegensatze mit sich, so ist es auch nothwendig mit sich zugleich relativ eins und identisch, folglich das Selbstbewußtseyn an sich ohne Widerspruch, logisch möglich. Hinwiederum ist im sich selbst Vorstellen und Denken das Denken selbst und das Gedachte der Form nach verschieden; beide sind also nur verschiedene Seynsweisen des Ich, keines für sich ist das ganze Ich. Auch wenn das Ich sich als Ich, als Totalität objektivirt, vorstellt, denkt, ist doch das Vorstellen, Denken selbst ein besonderer Akt des Ich, der vom Ich als Object zu unterscheiden ist. Folglich sind beide erst zusammen das Eine volle Ich, und beide als verschiedene Seynsweisen des Einen Ich erfordern die Einheit, Identität des Ichs als ihrer Substanz. Nur wenn das Ich zugleich ganz passiv und ganz aktiv wäre, wäre ein widerspruchsvoller Begriff gegeben; das ist aber durchaus nicht der Fall; folglich ist auch der Begriff des Selbstbewußtseyns ohne innern Widerspruch.

Aehnlich, wie mit der Annahme eines Widerspruchs im Selbstbewußtseyn als solchem, steht es mit der Dialektik, welcher der Verf. die Kategorieen der Einheit und Vielheit unterzieht. B. glaubt, die Begriffe von Einheit und Vielheit stehen in einem kontradiktorischen Gegensatze zu einander, der zugleich zwischen ihnen einen nothwendigen Zusammenhang stifte, und durch diese Entgegensetzung und diesen Zusammenhang, die sich gegenseitig bedingen, werden diese Begriffe des Widerspruchs mit sich selber überführt. Aber in einem kontradiktori-

schen Gegensatz stehen nur solche Begriffe zu einander, von welchen der eine die reine Negation des andern ist, welche sich also zu einander verhalten, wie A und non A. Ein solches Verhältniß findet jedoch zwischen den Begriffen, Einheit und Vielheit, nicht statt; beide Begriffe sind ja positiv, keiner kann also die reine Negation des andern seyn.

Auch in den Begriffen von Raum und Zeit will der Verf. den absoluten Gegensatz und damit, sofern Raum und Zeit doch zugleich kontinuirlich seyen, den Widerspruch nachweisen. „Alle Theile der Zeit — sagt er — sind nicht nur außereinander, sondern sie schließen einander auch absolut und unbedingt aus. Das Gegenwärtige allein ist, das Vergangene dagegen ist nicht mehr, und das Zukünftige ist noch nicht da; hier liegt der absolute Gegensatz in dem Seyn der aufeinander folgenden Momente deutlich vor Augen. Wenn das Gegenwärtige ist, kann weder das Vergangene noch Zukünftige seyn, überhaupt kein Augenblick kein Punkt in der Zeit kann auf die Stelle eines andern versetzt werden; sie sind alle absolut außer einander, ob sie gleich nicht von einander getrennt werden können, sondern eine kontinuirliche Reihe bilden." Allein wäre dem auch so, wie B. behauptet, so wäre damit doch kein Widerspruch gegeben. Denn Verschiedenes, von welchem das Eine nicht ist, was das Andere ist, kann doch in der Einheit einer Substanz seyn. Es ist aber überdieß unwahr, daß das Vergangene und Zukünftige schlechthin nicht sind, am Seyn schlechthin, in keiner Weise theilhaben; vielmehr kommt dem Vergangenen gewisser Maaßen auch das Seyn zu, nämlich das Gewesenseyn, und diese Theilnahme an dem Seyn erweist es fortwährend durch seine Nachwirkung, dadurch, daß es auch in dem Gegenwärtigen noch als ein Moment mitenthalten ist, und umgekehrt kommt auch dem Zukünftigen gewisser Maaßen ein Seyn zu, nämlich das Seynwerden, und dieß zeigt sich wiederum in der Thatsache, daß die Gegenwart schon den Keim des Zukünftigen in sich trägt, mit der Zukunft schwanger geht Alle drei also, das Präteritum, Präsens und das Futurum, sind doch nur ver-

schiedene Formen des Esse, und eben, weil sie dieß sind, sind sie auch nicht absolut, sondern wiederum nur relativ einander entgegengesetzt. Indem sie alle am Begriffe des Seyns theilhaben, sind sie relativ identisch, und können folglich auch nur relativ einander entgegengesetzt seyn. Als einander entgegengesetzt negiren sie sich wechselseitig, schließen einander aus; aber weil ihr Gegensatz nur ein relativer ist oder weil sie im Gegensatze zugleich mit einander eins sind, so beharren sie während des Ausschließens doch zugleich in einander, oder ihr Ausschließen ist ein stetiges Auseinanderhervorgehen, ein kontinuirlicher Fluß. Auf die dialektische Behandlung des Raumbegriffs brauchen wir nicht weiter einzugehen, da sie auf derselben Verabsolutirung der bloßen Momente der Diskretion und Continuität beruht, wie die des Zeitbegriffs.

So Viel über die allgemeinen Grundbegriffe, wie Brais sie auffaßt. Es erhellt aus dem Gesagten, daß sein Fehler in der Absolutsetzung des Gegensatzes, der in allem Seyenden sich findet, besteht. Hierin begeht er denselben Irrthum, wie Hegel. Wir verdanken Hegel'n sehr Vieles. Er hat die Negation im Seyn aufgewiesen und die Antithese zur bewegenden Form der Dialektik erhoben, welche eben dadurch eine objektive, die Bewegung der Sache selbst wird. Nur steigert auch Hegel den relativen Gegensatz immer zu einem absoluten, und hebt damit das logische Denkgesetz der Identität auf. Dieß ist aber durchaus nicht nöthig. Auch wenn der Gegensatz nur ein relativer ist, ist die Bewegung, das Werden da; ja gerade dann ist die Einheit im Gegensatze begreiflich, was Hegel immer urgirt; gerade dann ist die Bewegung erst recht denkbar, nothwendig, weil dann das Entgegengesetzte nicht außer einander fällt, sondern als doch an sich eins, auseinander hervorgehen, stetig auf einander folgen muß. Um nun auch Einiges über konkrete Fragen zu bringen, wollen wir uns noch die Principien der Religions-, Moral- und Kunstlehre von Brais ansehen. Daß das absolute Prinzip der ersteren, der Religionslehre, die Gottesidee sey, ist an sich ebenso unbestreitbar,

als heutzutage von Vielen verkannt, welche eine Religion ohne Gott wollen, was im Grunde nichts ist als eine bloße, überdieß haltlose Moral. Das Seyn Gottes läugnet nun der Verf. nicht, behauptet aber, Gott sey ein unpersönliches Wesen, weil das Ich nur im Gegensatze von Subjekt und Objekt denkbar sey; auch sey in Gott ein Erkennen darum nicht denkbar, weil das Erkennen ein Aufnehmen des objektiven Inhalts in das Bewußtseyn sey, Gott aber nichts außer sich habe, was er nicht selbst gesetzt oder hervorgebracht habe. Ist denn aber das weltliche Seyn — fragen wir — eben deßwegen, weil es von Gott gesetzt oder hervorgebracht ist, nicht auch ein von Gott Verschiedenes, also ein Objekt für ihn? Und umgekehrt, ist nicht selbst das menschliche Erkennen relativ ein producirendes? Hat der Verf. noch nie den Unterschied von dem realistischen, reproduktiven und dem idealistischen, produktiven Erkennen, wie letzteres dem Künstler, Gesetzgeber, dem Moralisten, dem religiösen Genius eigen ist, in Erwägung gezogen? Wer ferner den abstrakten Begriff von Gott als purem Geist theilt, der kann freilich in ihm keine Ichheit, weil auch keinen Unterschied von Subjekt und Objekt denken, und, sofern der gewöhnliche Theismus auf jener Abstraktion beruht, ist derselbe allerdings wissenschaftlich unhaltbar. Allein längst ist von scharfsinnigen Denkern eine viel inhaltsvollere Gottesidee aufgestellt worden, eine Gottesidee, welche Gott als substantielle Einheit des Urgeistes und der Urnatur (natura naturans) begreift, eben damit aber auch in ihm den Unterschied von Subjektivität und Objektivität denkbar macht. Wie sich dem Verf. die tiefste Idee der Philosophie, die Gottesidee, in ein bloßes unbestimmtes, unsagbares, deistisches X verwandelt und verflüchtigt: so stellt er auch von der Individualität denselben nihilistischen Begriff auf, wie Schopenhauer. Die Individualität, insbesondere die menschliche, betrachtet er darum als etwas Nichtiges, weil in ihr unvereinbare Gegensätze, namentlich der Widerspruch des Syns für sich und des Seyns für Andere, der Einwirkung auf die Außenwelt, der Substanzialität und der Beziehung auf das

objektive Seyn enthalten seyn sollen. Allein auch dieser Gegensatz ist an sich kein absoluter, vielmehr bedingt er das volle Leben der Individuen, ihre wechselseitige Mittheilung und Ergänzung.

Daß nun hierbei auch die zweite Hauptidee der Religion, die der persönlichen Unsterblichkeit, nicht zu ihrem Rechte kommen kann, versteht sich von selbst. Schon die Vorstellung eines bewußten ewigen Lebens erweckt dem Verf. das Gefühl von unendlicher Langeweile, und das Auflösen der Individualität im Absoluten weissagt er daher als unser Ende. Schon der Umstand jedoch, daß der große deutsche Philosoph Leibnitz in s. Schrift de principio individui längst eine ganz andere und weit höhere Ansicht ausgesprochen hat, sollte zu größerer Vorsicht im Aburtheilen über jenes Princip veranlassen. Mit bloßen „Widersprüchen", welche man diesem Princip selber unterstellt, hebt man es noch nicht auf. Das Allgemeine ist für sich nicht Substanz, und kann daher auch das Individuelle nicht in sich „auflösen" oder aufheben. Brais spricht S. 226 selbst von „dem wahren Allgemeinen, welches nicht abgesondert von dem Individuellen, sondern es innigst durchdringend und mit ihm identisch" ist. Diesen Gedanken sollte B. weiter verfolgen, und in demselben Grade, in welchem ihm dieß gelingt, wird er sich auch der wahren Idee Gottes und der menschlichen Persönlichkeit nähern. Uebrigens begegnet dem Verf. hinsichtlich des Endes aller Dinge ganz dieselbe Selbsttäuschung, welche wir in uns. Zeitschr. auch Schopenhauer'n nachgewiesen haben. Denn auch er spricht von einem künftigen „wahren Seyn" und von einer „absoluten Glückseligkeit". Wie ist diese aber ohne Individualität, ohne Persönlichkeit denkbar?

Als Prinzip der Moralität betrachtet der Verf. den Trieb nach allgemeiner Glückseligkeit, die Liebe. Alle selbstsüchtigen Triebe widerstreiten, wie er bemerkt, dem tiefsten Grund unsres Wesens, weil unsre Individualität blos ein scheinbares Seyn habe. Wie die volle Freiheit des Denkens, die höchste Ausbildung der Individualität in theoretischer Hinsicht,

gerade in dem Bewußtseyn der Unwahrheit eben dieser Individualität bestehe: so bestehe auch die höchste praktische Ausbildung und Vollendung der Individualität in dem Streben, die Individualität, das scheinbar Selbständige aufzuheben, es mit dem Allgemeinen zu identifiziren, in der Liebe. Es hat nun in der That der Trieb des Wohlwollens, der Liebe, eine fundamentale Bedeutung für die Sittlichkeit. Einmal aber ist die Liebe nicht das Streben, die Individualität als etwas nur scheinbar Selbständiges aufzuheben im Sinne der bloßen Negation, da die Individualität in der Liebe zugleich bereichert wird und sich selbst vervollkommnet. Sodann können wir den Trieb des Wohlwollens nicht für sich als Fundament der Moralität betrachten. Alles Handeln nach bloßen Trieben, selbst wenn wir dem edelsten Triebe folgen, bleibt eben nur ein Naturakt, ist demnach noch nichts Freies, Sittliches. Und warum sagen wir: das Handeln gemäß dem Triebe des Wohlwollens ist sittlich, das Handeln gemäß dem Triebe der bloßen Selbstliebe unsittlich? Da müssen wir doch einen Grund unsrer Aussage, ein Kriterium des Sittlichen, welches nicht der Trieb des Wohlwollens selbst seyn kann, da dieser Trieb ja gemäß jenem Kriterium beurtheilt wird, bereits haben. Dieses Kriterium, hiermit das Gesetz des Guten muß uns bewußt seyn, muß von uns denkend, erkennend bestimmt werden, und kann demgemäß nur in unsrer Vernunft liegen, und muß von dieser selbst, wenn auch hierbei eine subjektive Erregung des Denkens durch den ursprünglichen sittlichen Trieb mit unterläuft, erkannt und uns zum Bewußtseyn gebracht werden, wie ich dieß gleichfalls schon in uns. Zeitschr. früher auseinandergesetzt habe.

Wie dem aber auch sey, auf welche Weise das Sittengesetz von uns bestimmt und ursprünglich erkannt werden mag: das ist jedenfalls das Erforderniß jeder Moral, daß dem Sittengesetz a b s o l u t e, u n b e d i n g t e G i l t i g k e i t zuerkannt werde. Unser Verf. bestreitet dieß freilich und sagt: „der Egoismus würde nur dann absolute Giltigkeit haben können, wenn jedes Individuum ein besonderes Ding an sich wäre, in dessen Wesen

nichts von Relationen gelegen wäre; das moralische Gesetz dagegen würde nur dann absolute Giltigkeit haben können, wenn das Individuum ganz und gar in Beziehungen aufgegangen wäre." Diese beiden entgegengesetzten Ansichten sollen sich darum im höhern Bewußtseyn gegenseitig aufheben. Wird aber die unbedingte Giltigkeit des Moralgesetzes aufgehoben, so wird auch dem Belieben, der Willkühr Thür und Thor eröffnet, und damit die Moralität selbst aufgehoben. In Wahrheit wird der Verf. zu der höchst bedenklichen Annahme einer bloß bedingten Giltigkeit des Sittengesetzes durch den falschen Gegensatz geführt, in welchen er von Anfang an die Individualität zur Allgemeinheit, ihr Seyn für sich zu dem Seyn für Andere stellt, und in jener alle Moralität untergrabenden Konsequenz rächt sich somit nur die Unwahrheit seiner dialektischen Behandlung des Individualitätsbegriffs. Wie das Individuelle in dem wahren Allgemeinen, so ist auch die wahre Selbstliebe in der allgemeinen Liebe, aber als ihr untergeordnet, mit enthalten, und diese Unterordnung ist ein absolutes, unbedingtes Gebot des moralischen Prinzips. Die Vernunft, indem sie die allgemeine Norm des Wollens und Handelns, welche in der That dem allgemeinen Wohlwollen zu Grunde liegt, als das für alles Handeln allein Giltige, schlechthin Verbindliche erkennt, schreibt damit ein Gesetz vor, von welchem der Trieb der Selbstliebe nicht eine Ausnahme machen darf, sondern welches auch schlechthin für die Selbstliebe gilt, weil diese nur in der Unterordnung unter die Norm des allgemeinen Wohlwollens sittliche, vernünftige Wahrheit hat.

In der Lehre vom Schönen endlich bestreitet B. die bekannten Definitionen Hegel's und seiner Schule, wonach es „ein sinnliches Scheinen der Idee" oder auch „die Idee in der begränzten Erscheinung" oder „die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen" seyn soll, und zwar aus denselben Gründen, die ich schon früher in uns. Zeitschr. dagegen geltend gemacht habe. Was er aber an die Stelle dieser Erklärungen setzt, dürfte darum doch noch nicht genügen. Er behauptet,

daß', wiewohl Schönheit eine Harmonie des Ideellen und Konkreten, der Einheit und Vielheit bedeute, doch nicht jede solche Harmonie auch nothwendig Schönheit sey, sondern nur diejenige, die dem Gefühle das Göttliche nahe bringe. Das ist nun freilich bei dem Anblick alles wahrhaft Schönen der Fall, daß es ein solches Gefühl des Göttlichen erweckt. Allein bei bloßen Gefühlen darf eben die Wissenschaft nicht stehen bleiben; ihre Aufgabe ist vielmehr, die Gefühle, so viel als möglich, auch zu analysiren, und dieß zu versuchen hat der Verf. leider unterlassen.

Ueberhaupt flüchtet sich B. von den Widersprüchen, in welche sich das Erkennen verwickeln soll, ohne davon loskommen zu können, schließlich in das Gefühl. Der Inhalt, das konkrete Element des Ich, in seiner unmittelbaren Durchdringung mit dem Ideellen sey das Gefühl, welches in Wahrheit den eigentlichen Kern unsres Wesens, den Ausgangspunkt und das Ziel aller Thätigkeit ausmache. Die Vernunft und überhaupt das Erkennen sey der Träger des Scheins, und wenn es gleich auch ein Verhältniß der Einheit mit dem wahrhaft Seyenden haben müsse, so könne es doch am wenigsten für den eigentlichen Repräsentanten desselben gelten. Vielmehr dürfen wir in dem Stoffe des Erkennens eine Andeutung des wahrhaft Seyenden erblicken und zwar in dem Stoffe, welcher in seiner Totalität zugleich gegeben sey und daher in die Gegensätze nicht aufgehe, die der Vermittlung in der Auffassung, mithin des Widerspruchs bedürfen, nämlich im Gefühle. Diese letztere Stelle ist nun freilich ziemlich unklar. Aber es spricht sich darin doch die richtige Einsicht aus, daß das Gefühl als Selbstgefühl eine unmittelbare Durchdringung des Inhalts des Ich mit dem Ideellen oder eine unmittelbare Selbstaffektion des Ich durch sein konkretes Element sey, und hinwiederum daß es als Gefühl des Unendlichen, als Ahnung und Sehnsucht nach Gott oder Liebe zu ihm von der nicht in die Gegensätze sich spaltenden, von ihnen freien Einheit des Seyns affizirt werde. Somit offenbart das Gefühl auf unmittelbare Weise die ewige Einheit

in ihrer Totalität. Damit aber scheint es uns auch auf unwiderlegliche Weise zu beweisen, daß alle jene Widersprüche, in welche ein abstraktes Denken sich verwickelt, im letzten Grunde betrachtet, ohne Bestand sind. Wir glauben aber auch bewiesen zu haben, daß das wahre Denken zur Auflösung der Widersprüche gelangen kann, und halten deßwegen, statt mit dem Verf. in den alten Jakobi'schen Dualismus von Denken und Fühlen uns wieder zurückwerfen zu lassen, an der Harmonie zwischen beiden fest, wenngleich diese Harmonie nicht eine schon schlechthin fertige und vollendete, sondern eine stetig fortschreitende und aus dem allerdings immer wieder eintretenden Gegensatze doch siegreich sich erhebende Lebensmacht ist. Die Philosophie — scheint es uns — hat besonders in unsrer Zeit, in welcher ein ungeheurer Riß durch das ganze geistige Leben der Nation, durch ihr Glauben und Erkennen, sich hindurchzieht, die hohe Aufgabe, jene Harmonie mit der ganzen Energie der freien Vernunft wiederherzustellen oder vielmehr erst neu zu begründen. Wie unsre Nation in unsren Tagen einen gewaltigen Aufschwung zu ihrer praktischen, politischen Einigung genommen hat, so muß sie auch geistig, ideell ihre Einheit erreichen, und hieran hat die Wissenschaft zu arbeiten. Die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, muß auf die geistige Verjüngung der Nation durch Erweckung des Bewußtseyns von der idealen Einheit alles Seyns, in welcher alles Besondere und Entgegengesetzte seine harmonische Vollendung erreicht, und damit durch freie Versöhnung der innern Mächte des Seelenlebens mit aller Entschiedenheit hinwirken. Die innere Zerrissenheit ist eine Krankheit, die wir nicht nähren, sondern überwinden und ausscheiden müssen. Nur in Kraft jenes Bewußtseyns von der ewigen Einheit alles Seyns kann ein Volk zur vollen, einigen Thatenlust sich erheben.

Wirth.

Die Irrthümer der altclassischen Philosophen in ihrer Bedeutung für das philosophische Princip. Ein kritischer Beitrag in drei Vorträgen von Dr. **Otto Caspari.** Heidelberg, 1868.

Der Herr Verf. corrigirt auf etwa drei Bogen dem Plato und Aristoteles, denn von diesen beiden Philosophen spricht er allein, ihr Denkexercitium, bezieht sich aber dabei nur auf ein paar platonische und aristotelische Begriffe. Neü sind die in seiner Abhandlung ausgesprochenen kritischen Gedanken keineswegs, wie man sich durch einen Vergleich mit Lotze: Mikrokosmus Bd. III (1864) S. 200 ff. leicht überzeugen kann; der Herr Verf. giebt das auch zu und scheint nur die Absicht gehabt zu haben, diese Gedanken in der ansprechenden Form von Vorträgen in einen weitern Kreis einzuführen. Der Gesichtspunkt, von dem aus wir der Abhandlung Interesse haben abgewinnen können, war die Frage nach Wahrheit und Bedeutung des ausgesprochenen Grundgedankens, und hier finden wir, daß er geeignet ist, das Vertrauen zu den falschen Identitätslehren, die Mangel an Scharfsinn in der deutschen Philosophie in Umlauf gesetzt haben, heilsam zu erschüttern. — Darum weisen wir auch darauf hin.

Die Abhandlung führt den Gedanken durch, daß es fehlerhaft sey, die Denkformen, die sich durch bestimmte Bewegungen des menschlichen Geistes erzeugen, für göttliche und ewige Bewegungsformen des Weltprincips und der Dinge auszugeben. Die Bewegungsformen des Denkens sind ihm die Grundformen der aristotelischen Logik, Urtheil und Schluß, die also Werth und Bedeutung nur für die Sphäre des Denkens haben sollen, aber nicht die den Dingen selbst einwohnende Verknüpfung und Veränderungsform ausmachen. Im Seyenden nimmt er ein wirklich individuelles Daseyn und Zugleichseyn alles Geschaffenen, ein Zusammenseyn der Weltatome, die sich gegenseitig ergänzen, an. Sie stehen nicht im Zusammenhang wie ihn die Denkbewegung repräsentirt, sondern sind von einer gleichsam magnetischen Kraft durchströmt und die Glieder ergänzen sich. Dieser Wettstreit Aller und das nothwendige Zu-

gleichseyn Vieler ist das Wesen der Liebe, die niemals abstrakt gedacht werden kann, sondern psychologisch unmittelbar erkannt werden will. Für falsch würden wir es dabei halten, wenn der Herr Verf., worüber wir nicht völlige Klarheit gewonnen haben, die Kategorie Bewegung dem Seyenden überhaupt absprechen würde, wenn wir ihm auch in seiner Polemik gegen die falsche Identität der Denkbewegung und der Bewegung des Seyenden beistimmen, auch ist sein Begriff des Seyenden nicht für alle Sphären desselben hinreichend, für die Sphäre des Geistes, den der Herr Verf. doch wohl auch als etwas Seyendes auffassen wird, genügt er nicht. — Der ausgesprochene kritische Grundgedanke wird nun in vielfachen Wendungen in klarer und ansprechender Weise durchgeführt und recht einleuchtend gemacht. — — Nach unsrer Ansicht lassen sich also die Grundformen des Denkens wie die Grundformen des Seyenden in Bewegung auflösen und wir legen bei beiden Bewegung zu Grunde, können aber unmöglich, und darin sind wir mit Hrn. Caspari einverstanden, die Identität der Bewegung im Denken und im Seyenden behaupten. Zwar existiren Analogien, sonst wäre das Seyende nach dem Grundsatz, daß Aehnliches nur von Aehnlichem erkannt werden könne, überhaupt nicht denkbar und erkennbar; es ist aber jedenfalls falsch, die Grundformen des Denkens selbst für Grundformen des Seyenden zu nehmen. Der Herr Verf. giebt auch diese Analogien ebenso zu, wie er am Unterschiede festhält, doch unterläßt er dabei jede nähere Ausführung dieser Unterschiede. Daher sey es uns vergönnt hier eine kleine Tafel aufzustellen, aus der man Analogien und Unterschiede erkennen wird; wir folgen dabei den aristotelischen Kategorieen und unterlassen es hier die Consequenzen dieser Tafel zu ziehen:

Sphäre des Denkens	Sphäre des Seyenden
1. Subject des Urtheils, Begriff.	Wesen
2. Unmeßbare Intensität u. Umfang der Vorstellung	Quantum
3. Merkmal	Quale

Sphäre des Denkens	Sphäre des Seyenden
4. Relation von Grund und Folge, von Einssetzung und Unterscheidung,	Relation von Ursache und Wirkung; Wechselwirkung,
5. leerer, unendlicher, unendlich-theilbarer Raum,	erfüllter, mit den Dingen begrenzter und theilbarer Raum,
6. leere, unendliche, unendlich-theilbare Zeit,	wie beim Raum,
7—10. Beziehung des Prädikats im Urtheil auf d. Subject und umgekehrt; Denkbewegung.	Veränderung und daraus hervorgehende Zustände.
Man verknüpfe 1, 4, 7—10	Bewegung des Seyenden.

Der Satz des Spinoza Eth. II, 7 Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum ist falsch. Das idem übersieht die gesetzte Unterscheidung. Außerdem kann die Denkbewegung in umgekehrter Weise fortschreiten, als die Bewegung des Seyenden, wenn nämlich die Wirkung zum Grunde wird, woraus auf die Ursache als Folge geschlossen, in welchem Falle Real- und Idealgrund nicht zusammenfallen. Wir bestreiten also die Identität der Bewegung im Denken und im Seyenden, weil die Entstehung des Seyenden und die Entstehung unsrer Gedanken vom Seyenden umgekehrt sich zu einander verhalten; — und in dieser Weise stimmen wir Herrn Caspari bei. —

Dr. Arthur Richter.

De studiis metaphysicis aetati nostrae accomodandis. Ad philosophiae professores L. Lanzilli, S. J. Ambiani. Ex typis Lambert-Caron DD. Episcopi Ambiensis bibliopolae ac typographi, Place du grand marché, 1. 1866. 278 S. gr. 8.

Das Buch bietet verschiedene, einer nähern Beachtung würdige Seiten. Es stammt aus der Feder eines Jesuiten aus St. Acheul, ist in de Druckerei des Buchhändlers und Buchdruckers des Bischofs von Amiens erschienen, und beginnt un-

mittelbar nach dem Tittelblatte mit folgender Widmung: „Der unbefleckten Jungfrau, der Braut der ewigen Liebe, der Erzeugerin der verkörperlichten Weisheit der dankbare Verfasser, welcher dieses Werk in ihrem Namen unternommen und mit ihrem Schutze vollendet hat, um für sich und seine Leser die vom Himmel eingeflößte Wissenschaft der Liebe zu erflehen.“ Dabei will der Herr Verfasser, welcher das Dogma Pius IX in dieser begeisterten Form an die Spitze seines Werkes stellt, den Professoren die Anweisung geben, wie sie die metaphysischen Studien dem Geiste unsres Zeitalters anpassen sollen. Die Professoren, welche er im Auge hat, sind wohl zunächst nur Jesuiten; denn schwerlich wird man in anderen Anstalten die von dem Herrn Verf. angenommene Unterrichtsweise einschlagen. Aber gerade deshalb ist das Buch für den sich objectiv haltenden Beobachter vielfach durch seinen Inhalt anziehend.

Die auf den Titelblatte angedeutete Aufgabe beginnt mit einer Darstellung unserer Zeit, daran reiht sich die Frage, was gegenüber dieser Zeit zu thun sey, wie man das was zu thun ist, ausführen müsse, und endigt mit einer Zusammenstellung des katholischen Dogmas und der Metaphysik.

Der Herr Verf. beginnt die Schilderung unserer Zeit also: „Wir schreiten alle vor, der Fortschritt ist ununterbrochen, weil die Vernunft vorwärts schreitet. Ein Rückschritt ist in einzelnen Individuen möglich, im ganzen Geschlechte ist er undenkbar; wohl findet er im Willen statt, im Verstande ihn anzunehmen, wäre abgeschmackt. Nur diejenigen mögen ihn leugnen, welche es vorziehen, mit ihrem alten Wagen von einer Herberge zur andern zu ziehn, anstatt sich mit unsrer Zeit auf der Eisenbahn zu bewegen.“ . . . „Wenn wir aber mit unserm Verstande fortschreiten, hält auch die Philosophie gleichen Schritt? Gewiß gerade sie schreitet vor und zwar nur durch die Leitung des Verstandes.“ Darunter wird aber nicht die Philosophie der Schulen, sondern die der Menschheit verstanden, das dem Menschen angeborne philosophische Streben, dessen Entwicklung auf jede Wissenschaft und Kunst, auf die sittlichen, socialen

und politischen Zustände mächtig einwirkt. Vor allen philosophischen Wissenschaften wird die Metaphysik hervorgehoben, welche die Principien der philosophischen Erkenntniß behandele. „Ohne sie giebt es keine ausgebildete menschliche Gesellschaft und jede neue Epoche der Menschheit bringt ihr neuen Zuwachs." Doch will der Herr Verf. die Metaphysik nicht überschätzen. Er hält es für ein gleich großes Unglück, wenn alle Bürger in einem Staate Philosophen wären, als wenn keiner von ihnen den Namen eines echten Philosophen verdiente. Einige und die bedeutendsten Männer der Gesellschaft sind für diese Wissenschaft nothwendig. Es hat nach ihm kein Staat ohne Metaphysik existirt und wird keiner ohne sie existiren. Wenn man sie auch nicht überall treibt, so wirkt sie doch überall. Man greift und sieht sie nicht und dennoch äußert sie unsichtbar auf die Geister und Gemüther der Gesellschaft ihren Einfluß. Die Philosophie, die im Verstande des Menschen liegt, wird von ausgezeichneten Denkern zur Wissenschaft der Principien erhoben, und wirkt in ihrer jedesmaligen Beschaffenheit auf alle Zustände zurück. Die Metaphysik wird mit der Lebensluft verglichen: sie ist so nothwendig und so allgemein, wie diese (S. 18). Die Metaphysik ist eine Kraft, die, wenn sie zunimmt, stärker wirkt im Gebrauche und im Mißbrauche. „Die menschliche Vernunft kann ohne Philosophie nicht bestehen und die Philosophie nicht ohne Ausbildung der Metaphysik" (S. 19). Der Fortschritt gleicht aber den Windungen des Mäanders. Scheinbare Rückschritte kommen nach rechts und links vor. Sie werden von der fortschreitenden Vernunft überwunden. Wenn „bartlose Catone unseres Jahrhunderts, die kaum die Physik gekostet haben," die Naturwissenschaften den philosophischen Studien vorziehen, so verwechseln sie die „Wissenschaft mit der Kunst, die Wahrheit mit dem Einzelnwahren, die Wirkung mit der Ursache". Selbst die Naturwissenschaften müssen ihr Princip haben und wo finden sie es anders, als „in der Metaphysik?"

Wie können wir aber die Aufgaben der Metaphysik in

unserer Zeit verstehen, wenn wir nicht wissen, die „wie vielte und was für eine Stunde geschlagen hat", wenn wir nicht die Doppelfrage aufwerfen: Worin besteht unsere Zeit und was wird die Zukunft für einen Charakter haben? (S. 27). Hier muß auf den Fortschritt der Vernunft als Grundzug der Zeit und auf den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und unsrer Schulen hingewiesen werden. Der Herr Verf. erblickt in unsrer Zeit nicht den Charakter der Kindheit oder Jugend, sondern den des reifern Mannesalters. Ein Anderes ist ihm sich durch die Vernunfterkenntniß auszeichnen, und ein Anderes dieser Erkenntniß Folge leisten. Das erste gehört unserer Zeit an, gegen das zweite wird Bedenken erhoben. Der Verstand dient nicht nur dem Guten, er bietet auch den bösen Gelüsten das Mittel zur Befriedigung. Mit einem satirischen Zuge wird eine Parallele gezogen zwischen den Aufständen der Vergangenheit, welche Rebellionen der Sklaven oder der habgierigen Leidenschaft oder des Adels waren, und den aufrührerischen Bewegungen unserer Zeit. Er leitet die letztern her von den „Advokaten, Aerzten, Doctoren, Literaten, welche mit ihren Lippen eine Schattenphilosophie oberflächlich gekostet und die auf deutschen Lehrkanzeln von einem Professor des Illuminatismus ausgearbeiteten Lehren bis auf den Grund eingesogen haben." Diese Leute bringen „die Pest des Aufruhrs durch lüsterne Reden und sophistische Künste in einer milden Form der nach solchen Dingen begierigen Jugend, selbst den Mädchen, in Büchern, auf Kanzeln, in Zeitungen, Schauspielhäusern, Volksschulen, Gasthöfen, wo sie nur können, bei. Wenn Jemand daran zweifelt, so denke er an die Namen Weishaupt, Voltaire, Holbach, Rousseau, Gioberti, von den Lebenden nicht zu reden" (S. 29). Man sieht, der Herr Verf. ist nicht verlegen und wirft ganz verschiedene Denker, wenn sie im freisinnigen Streben übereinstimmen, als staatsgefährlich in einen Topf zusammen. Das scheinbare Lob der Herrschaft der Vernunft und Bildung in unserer Zeit gestaltet sich zu einem satirischen Zeitgemälde, welches die lächerlichen Seiten hervorhebt.

„So groß, heißt es S. 34, ist die Oberherrschaft der Vernunft in unsrer Zeit, daß sie sich nicht nur in dem Geltendmachen unsrer Rechte, in der Einrichtung der Angelegenheiten unseres Vaterlandes, in Handel und Wandel, im Familienleben zeigt, sondern daß dieselbe auch unsern Begierden dient und so viel als möglich für diese kämpft. Ich führe als einen genügenden Beweisgrund die ungeheure Sündfluth von Tageblättern an, von der wir uns mit Freuden überschwemmen lassen. Ich will hier nicht von denen reden, deren Ziel die Wissenschaft ist. Ich habe jene Blätter im Auge, auf welche die größte Schaar von Lesern losstürzt, die politischen. Ich würde sie hier nicht erwähnen, wenn sie nur von solchen gelesen würden, denen die Verwaltung des Staates anvertraut ist, oder die auf seinen Umsturz ausgehen. Diese Ziele leiten die Leser der politischen Blätter nicht. Was suchen sie denn in den Zeitungen, die sie mit so großem Eifer lesen? Etwa Unterhaltung für ihre Einbildungskraft? Da würden sie Dichter und Romane lesen. Vielleicht die Kunst Geld zu gewinnen? Hierzu müßten sie Handelsblätter und keine politischen Zeitungen studiren. Besserung der Sitten, das Mittel zur Aufhülfe für ihre Familie? Ich weiß, was man zu antworten hat. Stoff zum Reden suchen sie, um sich durch ihr Gespräch in Freundeskreisen auszuzeichnen. Woher kommt denn diese Rede- und Streitlust, die so groß ist, daß wir beim Anhören unserer kaum beflaumten jungen Herren Marcelle und Scipione zu hören glauben? Woher anders, als daß unsre Vernunft sich rühmt eines Eindringens in die innersten Qualitäten der Dinge, eines Ideenreichthums und erhabener neu gewonnener Principien, daß sie sich, mit Recht oder Unrecht, mit der vollen Erkenntniß ihrer Rechte und Pflichten schmeichelt? Solche Reden werden nicht nur in Frankreich, Italien und Deutschland gehalten, sie umfassen nicht nur Europa, sondern auch ganz Asien, Afrika, Amerika und Australien. Das geschieht nicht nur von gelehrten Leuten, es kommt auch bei eleganten Frauen, bei Handwerkern und selbst bei Bauern vor, wenn sie an Festtagen die Wirths-

häuser besuchen. Diese Lust hat uns so überkommen, daß es kein Recht von allen Staatsrechten giebt, das uns mehr erfreut, das wir mit größerer Eifersucht vertheidigen, als die Freiheit zu reden und zu schreiben. Man lege uns das Doppelte unserer Steuern auf, wir zahlen, wenn wir reden dürfen. Man führe uns zu Tod bringenden Kriegen. Wenn wir nur reden dürfen, kämpfen wir. Man schränke die Cultusfreiheit ein. Man lasse uns reden und wir überlassen Gott die Vergeltung. Man schränke die Preßfreiheit nur ein wenig ein und wir stehen auf, wir schreien, daß unsere Verfassung umgestürzt, die Menschheitsrechte verletzt, die Vernunft zu Grunde gerichtet sey. Wenn man uns aber diese eine Freiheit wieder giebt, so werden wir, wenn auch die feuerspeiende Macht der Geschütze auf unsere Brust zielt, uns begnügen, wenn wir nur ein gegen die Führer und Minister der Gewaltpartei gerichtetes Buch bekannt machen dürfen. Wie schön könnte Jemand unsre Gesellschaft als eine solche definiren, welche aus schwatzenden Volkstribunen besteht, die durch einen beständigen Apparat von grobem Geschütz gezähmt wird!" Der Herr Verf. klagt gleichwohl über die Vernachlässigung der Metaphysik in unserer Zeit. Man verlacht heut zu Tage den bloßen Namen. Die Jugend, die von ihren Lehrern einen unpassenden Unterricht in dieser Wissenschaft erhalten hat, ist voll Ekel bei diesem Namen erfüllt (S. 36). Man treibt die Philosophie mehr um auszuruhen, als um zu arbeiten. Man verwechselt die Philosophen mit der Philosophie und schimpft über beide. Man hält die Metaphysik für einen Haufen von unauflöslichen Räthseln. Man ist nicht von der Wahrheit, sondern von den Irrthümern satt die man hört.

Den Beweis für das Mangelhafte der Metaphysik sollen die Schriftsteller und Lehrer unsrer Zeit liefern. Keine Frage, wird geklagt, werde auf der Kanzel den Zuhörern geschenkt, wenn sie auch Lächerliches, Unsinniges, Unglaubliches betreffe; Alles werde erörtert und besprochen; man mache die Jugend nur auf die Schwierigkeit, nicht auf den Nutzen dieser Wissenschaft aufmerksam; die Staatsprüfungen seyen der Art, daß

man die philosophischen Studien vernachlässige, man habe eine vorgefaßte Meinung gegen dieses Studium. Und doch behalten wir immer, selbst bewußtlos, ein philosophisches Streben, und doch wenden wir auf die einzelnen Wissenschaften und auf das Leben die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnißprincipien der Metaphysik an. Es kommt auf die Art und Weise an, wie man die Philosophie treibt, wenn man diesem Streben entgegenkommen und es befriedigen will. „Wir träumen uns, heißt es S. 42, eine Philosophie, welcher kein Knoten unauflöslich, keine Wahrheit unerforscht, nichts in der Natur oder über der Natur unerkannt ist. Ja das ist noch nicht genug: wir wünschen eine Philosophie, die aus wenigen und evidenten Grundsätzen, ja sogar aus einem einzigen alles Wahre umfassenden Princip, was irgend der Menschheit zweifelhaft ist, beseitige, alles Dunkle erhelle, alles Hinderliche hinwegräume, alles Unbekannte offenbare." So machen es unsere Jünglinge, sie betrachten die Metaphysik als die allmächtige Schiedsrichterin der Natur. Wenn ihnen aber die Metaphysik diese Träume nicht gewähren kann, sollten sie nicht über diese, sondern über die Schwäche der menschlichen Natur klagen. Die Sehnsucht unsrer träumerischen Einbildungskraft müssen wir von der gesunden Vernunft trennen. Der Zustand unserer Zeit wird dahin ausgedeutet, daß man der vorgeblichen Träumereien der Metaphysik satt sey und eine Nutzen bringende, auf die höchste Einheit zurückführende Wissenschaft wolle. Der gegenwärtige Zustand wird als eine Epoche des Uebergangs bezeichnet, weil Jeder auf der einen Seite sich der volleren Entfaltung der Vernunft im neunzehnten Jahrhundert rühme und andrerseits doch die Ueberzeugung hege, daß aus den metaphysischen abstracten Studien nichts Gutes gewonnen werden könne. Weil aber der Fortschritt der Vernunft im Menschengeschlechte gegenwärtig nicht mit dem Fortschritte der Metaphysik gleichen Schritt halte, so sey in unserer Zeit etwas noch nicht Vollendetes, also ein Zustand des Uebergangs; denn es solle kommen, was noch nicht da ist.

Die Geschichte der Philosophie hat, wie S. 51 be-

merkt wird, zwei Gesetze. Nach dem ersten folgen als Gegensätze immer der Skepticismus dem Dogmatismus und dieser jenem. Nach dem zweiten trifft bei jeder Wiederkehr des Dogmatismus mit dem Idealismus der Materialismus und mit dem Pantheismus der Theismus zusammen. Am meisten neigt das Menschengeschlecht zum Skepticismus; denn die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß sie leichter zerstört als aufbaut, negirt als bejaht. Der Zweifel ist uns deshalb eigen, weil wir lieber jeder Wahrheit beraubt seyn, als im Irrthum unter der Gestalt der Wahrheit befangen seyn wollen. Der Dogmatismus hat zum Skepticismus geführt. Im Anfange der Philosophie der Neuzeit herrschte noch der letzte Dogmatismus der Scholastik. Baco in England, Cartesius in Frankreich schüttelten nach dem Wiederaufleben der klassischen Studien das Joch des (mißverstandenen) Stagiriten ab. Bald verlor man sich im Sensualismus und dieser artete in den „stinkenden" oder „ekelhaften" (putidum) Materialismus aus, welchem sich der nebelige Idealismus entgegenstellte. In unserm Jahrhundert gestaltete sich die Sache anders: aus dem Materialismus entstand jener „schlechteste" (pessimus) Theismus, welchen Einige „Naturalismus" nennen, und aus dem Idealismus der Pantheismus. Aus diesen Ungeheuern (monstris) konnte nur der Skepticismus hervorgehen. So bedeutet die oben erwähnte Vernachlässigung der Metaphysik nichts Anderes, als die Krisis des Skepticismus. Vom Skepticismus ist aber der Uebergang zum Dogmatismus nothwendig. Aber nicht den alten überwundenen Dogmatismus der Vergangenheit will der Herr Verf., sondern einen gemilderten Dogmatismus der Vernunft, der auf der Erfahrung der Natur als Grundlage ruht, Alles auf ein Princip zurückführt und dieses auf das ganze Leben und die ganze Gesellschaft anwendet.

Wenn der Herr Verf. den Skepticismus unsrer Zeit und ihre Philosophie charakterisirt, braucht er in der Schilderung unsrer großen Denker eben so ungerechtfertigte, als harte Worte. So heißt es S. 59: „Von diesem edeln, aber maaßlos erwei-

terten Ehrgeiz des Vernunftstrebens entflammt, lebte Kant von Phänomenen, d. h. von Visionen, wie vom Winde; von dieser ausschweifenden Vernunft trunken träumte sich Hume als einen traumlosen Traum, knirschte der rasende (rabidus) Hegel gegen die Logik selbst, die er schuf, und so möge Gott, wenn er will, das Princip des Widerspruchs selbst, in welchem sie besteht, ausrotten." So erscheint es dem Herren Verf. als eine Wohlthat, daß die Naturwissenschaften vom Studium dieser Metaphysik ablenkten. Der gute Gebrauch, wie der Mißbrauch, ist im Dogmatismus der Zukunft, welcher dem Skepticismus früher oder später folgen wird, möglich. Man muß Alles anwenden, seine Entwicklung zum Guten zu wenden. Nach dieser Charakteristik unsrer Zeit als einer Uebergangsperiode, welche aus dem unhaltbaren Skepticismus zu einem vernünftigen Dogmatismus führen soll, wird die Frage erhoben: Was ist nun zu thun? (S. 64).

Die „aufrührerischen Genossen der Irrthümer" handeln, sagt der Herr Verf., klüger, als die Kämpfer für die Wahrheit. Diese sollen die Klugheit von ihren Gegnern lernen. Nur die vereinte Kraft macht stark. Das sieht man, wenn die Staatsgewalt „ungetheilt" ist; das lehren uns die „katholischen Dogmen". „Wenn, heißt es S. 65 von den letzteren, das Dogma gesondert und einzeln für sich betrachtet wird, so gestehe ich ohne Erröthen, daß ich mit Ausnahme nur weniger kaum ein einzelnes kenne, das nicht meiner Vernunft Gewalt anthut. Wenn ich sie aber in ihrer Verbindung (conjunctim) betrachte, so liegt kaum mein eigenes Leben so klar vor mir, als dieses mir früher dunkelste Dogma. Wie schlau hat doch die Ketzerei immer nicht das Ganze, sondern nur einzelne Theile angegriffen." Der Herr Verf. hat bei dieser Apologie einen von ihm doch selbst aus der Logik adoptirten absolut gewissen Grundsatz übersehen: das Ganze ist gleich der Summe seiner Theile. Wenn die Theile widersinnig sind, wo bleibt da die Vernunft des Ganzen? Hier zum erstenmale und nur gelegenheitlich und wie beispielsweise wird der Katholicismus eingestreut. Er hofft

den Sieg über die Gegner des Katholicismus, weil diese selbst nicht einig sind, nicht einmal in der Bekämpfungsart. „Nur eines, lesen wir S. 66, haben diese Gegner gemeinschaftlich, den unversöhnlichen Haß gegen die Wahrheit (vatinianum veritatis odium). Der Protestantismus, Communismus und Philosophismus, jener dreifache und doch eine Aufruhr gegen alles Gute und Heilige und Wahre, lebt nur Ein Leben, gehorcht Einer Absicht und wird von Einer Disciplin geleitet.“ Also den Communismus, das falsche Philosophiren und den dem Katholicismus gegenüber gleich berechtigten Protestantismus wirft man zusammen? Warum? Weil sie gegen den Katholicismus protestiren? Der Gegenstand, gegen welchen der Communismus protestirt, ist ein ganz anderer: es ist das Privateigenthum, das er aufheben will. Ist es nicht eine Verdächtigung, das religiöse Protestiren mit dem politischen unter Eine Kategorie zu bringen? Mußte der Protestantismus nicht gegen das protestiren, was die Möglichkeit alles wissenschaftlichen Fortschritts aufhebt, die Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit? Noch hat der Papst den westphälischen Frieden urkundlich nicht zugestanden, noch protestirt er jeden grünen Donnerstag im Kirchengebet gegen die Ketzer, noch steht als ein katholisches Dogma die Lehre von der allein seligmachenden und unfehlbaren Kirche, ja bei den Strengeren von der Unfehlbarkeit des auf der Kanzel lehrenden Papstes fest, noch sind alle, die nicht an den Papst und die allein beseligende Kirche glauben, Ketzer; und man wirft dem Protestantismus das Protestiren vor? Man spricht von einem Aufruhr gegen alles Wahre, Gute und Schöne? Ist es etwa wahr und gut und schön, die himmlische Seligkeit sich allein zu- und allen anderen, die nicht an unsere Lehrsätze glauben, dieselbe abzusprechen? Ist es wahr, schön und gut, sich allein für untrüglich und alle nicht zur eigenen Heerde Gehörigen für Irrende zu halten? Man will dem Protestantismus Aufruhr vorwerfen? In welchen Ländern ist dieser mehr vorgekommen, in den katholischen oder protestantischen? Die Geschichte hat

uns gezeigt, daß der Aufruhr da vorkommt, wo das menschliche Urrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit unterdrückt wird, weil Druck Gegendruck erzeugt, nicht aber da, wo jeder seine religiöse Ueberzeugung ungehindert aussprechen kann. Der Protestantismus hat keinen politischen, er hat nur einen religiösen Charakter. Die „Pseudophilosophen", lautet die Klage, haben ein Mittel gefunden, einer vernünftigen Entwicklung der Metaphysik entgegen zu wirken. Sie lassen die verschiedenen Ansichten scheinbar gewähren, wollen auch den Grund zu einem Dogmatismus legen, sie bringen eine gewisse „leere Philosophie" (?) zum Vorschein, welche sie „kritische Philosophie" nennen. In Allem liegt nach ihrer Philosophie etwas Wahres. Sie „machen den Mohammed nicht zu einem Gotteslästerer, sondern zu einem Gottbegeisterten. Jeder hat seine Wahrheit in seiner Zeit und seine Berechtigung. Sie wollen die Philosophie von Grund aus neu aufbauen." Aber sie „höhlen den Boden immer nur aus und erhalten keinen Grundstein, kein Gebäude, sondern einen Abgrund." Die Kritiker haben ein Ziel, sich nicht zu entscheiden, sie haben ein Streben, die Lebensfragen zu trennen, eine Kunst, zu spotten. „Unsere Zeit hat so viele Meinungen als Köpfe, und so viele Philosophen als Bücher." Der Reiz des Styls ist die Hauptsache. Die „Ursache aller dieser Uebel" ist „die Kritik" (S. 70). Nur durch „Trennung" kann man den Feind besiegen. „Theile und Herrsche" ist das Losungszeichen. „Wir müssen einig seyn, ruft der Schüler Loyola's, dann wird der getheilte Feind besiegt" (S. 73). Freilich besteht der Feind aus verschiedenen Secten. Aber „eine Wuth, ein Angriff aller gegen uns Alle vereinigt ihn". Das wahre gemeinschaftliche Wirken wird im katholischen Lager „vermißt". Der Eine widerlegt den Pantheismus, ein Anderer den Idealismus, ein Dritter den Sensualismus, ein Anderer einen andern Schriftsteller. Jeder kämpft mit seinem Gegner, aber „nicht alle streiten gegen alle". Man soll, wird gerathen, nicht angreifen, sondern sich angreifen lassen, eine Burg gegen die Gegner errichten. Die Zahl der eigentlichen Streiter ist in der

Regel klein. Man halte sich an die „thatlose Menge", an „die Neutralen," welche die größte Anzahl bilden. Man kann auf ihr Herz wirken und auf ihren Verstand. Man hat es mit „schwankenden und ungebildeten Intelligenzen" zu thun. Man muß eine Metaphysik lehren, welche mit den übrigen Wissenschaften auf freundschaftlichem Fuße steht, und man muß dabei auf die „verschiedenen Bestrebungeu der Menschen" Rücksicht nehmen. Man muß sich an die jüngeren, dann an die weiter vorgerückten machen. Besonders aber soll das Augenmerk auf jene gehen, welche „keine Begierde nach Philosophie" haben, welche öfter davon reden, auch gegen sie reden. Die Gemüther sind durch die vielen unbefriedigenden Streitfragen erschöpft. Es bleibt nichts zu wünschen übrig als ein Heilmittel für sie. Hier sind die Aerzte nachzuahmen, welche aus den Klagen der Kranken entnehmen, welche Mittel anzuwenden sind. Man kann den „Mangel am Vertrauen" „das Fieber" unserer Zeit nennen. Ein sotches Fieber ist eine „Krisis." Durch Streit mit der Kritik heilt man das Fieber nicht, wohl aber, wenn man eine auf den gesunden Menschenverstand gestützte Metaphysik aufstellt, welche auf die Fortschritte der übrigen Wissenschaften Rücksicht nimmt und welche den Schwachen die genauen Grenzen des Wissens und Nichtwissens bezeichnet (S. 83).

Der Herr Verfasser erkennt schon jetzt Zeichen der Besserung. „Wer hätte es im verflossenen Jahrhundert, ruft er (S. 83), und in den ersten Jahren unseres Zeitalters gewagt, ein von Scholastikern stammendes oder scholastisch ausgearbeitetes Buch herauszugeben? Schon haben die unfrigen dieses angefangen. Mit Gewinn für die Buchhändler sind Ausgaben von Thomas von Aquino erschienen. Man hat die vielen Bände von Suarez' Werken erscheinen lassen und schon erwartet man eine zweite Ausgabe. Tagesblätter sind erschienen, welche unsere metaphysischen Fragen behandeln; sie haben wohlwollende und eifrige Leser. Das geht nicht aus dem Klerus, sondern aus dem „Gebiete de. Laien" hervor. Der Sieg besteht nicht in der Niederlage de. Feinde, sondern im Gewinn derer, welche „gleichgültig und gleich-

mäßig dem Streite der Parteien zusehen." An diese muß man sich halten und durch Beredsamkeit auf sie wirken, sie gleichsam vom Ei an (ab ovo) neu erziehen. Hat man einmal einen Freund gewonnen, so wird dieser andere nach sich ziehen. Wenn man Großes gewinnen will, muß man beim „Kleinsten" anfangen und keine Anstrengung scheuen. Man unterstütze das, was man sich zu beweisen vorgenommen hat, mit den Momenten, „welche man künftig zu beweisen verspricht." Wir verlangen für das Gegenwärtige Erkenntniß, für das Künftige Glauben. „Sagen wir es offen, wie glauben die Zuhörer an beides, ungeachtet sie von beidem, da sie das Erste vergessen haben, nur eine unvollkommene Kenntniß besitzen und durchaus keine Evidenz". Einheit, Festigkeit und Güte wird von der Metaphysik verlangt, welche in den Schulen die Bürger zum politischen Leben vorbereiten soll. Der verborgene Saame zum Verderben wird in den „Gymnasien" gelegt. Die „Gelehrsamkeit schadet, welche, wenn man ihr die Larve abzieht, Kritik ist."

Beschäftigt sich die erste Frage mit der Kenntniß unserer Zeit, die zweite damit, was dieser Zeit gegenüber zu thun sey, so geht die dritte Frage auf die Art, auf das Wie dieses Thuns (S. 127). Hier berührt der Herr Verf. seine eigenen Lebensverhältnisse, daß er mit seinen Genossen aus dem Königreich Italien vertrieben wurde, in Frankreich eine Zuflucht fand, daß er sich als Lehrer mit der Metaphysik beschäftigte. So führte ihn seyn Beruf zur Abfassung dieses Werkes. Wenn der Hr. Verf. als Schriftsteller in der Metaphysik auftritt, findet er es natürlich, daß man ihn frage, welche Gestalt der Philosophie er an sich trage. „Man wird fragen, sagt er S. 129, ob ich ein Scholastiker oder Eklektiker, mehr den neueren oder den alten Schulen ergeben, mehr zu Aristoteles oder Plato, zu dem Aquinaten oder Augustin hinneige. Ich verehre die Scholastiker, doch mit keinem blinden Cultus. Ich verlasse mich auf keinen Menschen noch viel weniger auf mich; aber bei den Ansichten der ganzen Menschheit beruhige ich mich. Ich kenne weder eine alte, noch eine neue Wahrheit; ich biete den Lebenden, nicht den Ge-

storbenen die ewige Wahrheit. Von Aristoteles habe ich die strenge Methode des Beweisens, von Plato die liebenswürdige Philosophie der Liebe. Thomas von Aquino und Augustin sind mir ein und dasselbe Musterbild, das ich nachzuahmen strebe. Weder Augustin noch Thomas strebte vorzugsweise nach Philosophie. Den katholischen Glauben von den Spöttereien der Philosophen zu befreien, mit Hülfe der damals blühenden Wissenschaften zu jenem Glauben den Zutritt zu bahnen, war beiden das gleiche Ziel ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Jeder wendete sich der Philosophie zu, die zu seiner Zeit herrschte; was sie Wahres enthielt, ergriff und verwendete er zu seinem Nutzen; was verderblich war, bekämpfte er klug und kräftig, was so unbedeutend war, daß es an keine Wahrheit anstieß, überließ er der freien Wahl der Masse." Sie paßten die Philosophie dem Dogma an. Nur derjenige wird ein wahrer Schüler des Augustin und Thomas genannt, welcher in ihren Werken nicht sowohl erforscht, wie sie ihr Zeitalter belehrten, als, „wie sie in unserem Zeitalter lehren würden, wenn sie jetzt lebten." Wie einst Augustin und Thomas die Ketzereien ihrer Zeit bekämpften, so muß man jetzt nicht die vergangenen und mit ihnen begrabenen Ketzereien verfolgen, sondern jene Irrthümer, welche gegenwärtig herrschen." So wird man „der beste Anhänger" dieser Kirchenlehrer. Der Hr. Verf. zieht weder die alte Philosophie der neuen, noch die neue der alten vor. Beide will er zu „seinem Nutzen" verwenden. Es gibt keine Philosophie, die nicht eine Wahrheit und keine die nicht einen Irrthum enthält (S. 137). „Die Menschen irren, aber die Menschheit nicht." Die eklektische Methode besteht darin, „daß man dasjenige annimmt, was der ganzen Menschheit als wahr gilt." Nicht die „Irrenden," die „Irrthümer" sollen bekämpft werden. Auf den Gymnasien ist es Pflicht, gegen die Feinde der „Wahrheit", gegen diejenigen zu kämpfen, „welche die Philosophie schänden," (constupratore[s] philosophiae). „Ich halte mich nicht an die Absicht der Schrift[-] steller, sondern an ihre vor aller Augen gebrachten schaamloseste[n] Schriften." Ich lese, heißt es von Renan's Buch S. 178, da[s]

Leben Jesu Christi, das, ich möchte, sagen, so viele Stacheln gegen die Wahrheit erhebt, als es Worte enthält. Man fragt mich, ob derjenige, der wie ein Stachelschwein (hystricis modo) diese Stacheln abschoß, Christus verrathen habe aus Liebe zum Gewinn, wie Ischariot, aus Neid, wie die Pharisäer, aus einem schwächlichen Haschen nach Volksgunst, wie Pilatus. Ich weiß es nicht. Was geht mich dieses an? Ich will ihn nicht mit diesen Namen benennen, ich will ihn keinen von der Raserei ergriffenen Henker, keinen den Rathschlägen der Verschworenen ergebenen Juden, keinen von einem gotteslästernden Kriegsstande abhängigen Lictor nennen. Ich bekenne gerne, daß er nicht aus Leichtsinn eines schaamlosen Gemüthes gesündigt hat, wie Herodes. Ich glaube, was ich für das kleinste der Uebel halte, daß er meineidig geworden ist, wie der sterbende Schächer. Was wohl bekannt ist, nicht aus einer plötzlichen Störung seines Geistes, konnte er, wie Petrus, sündigen, sondern er mußte dieses nach einer überdachten Verderbtheit des Gemüthes thun, welche ich teuflisch nennen möchte, wenn ich nicht die Hoffnung hätte — und ich sage sie nicht grundlos — seiner einstigen Bekehrung." Aber wendet der Hr. Verf. (S. 178) ein, man könne ihm vorwerfen, daß er die von ihm selbst verlangte evangelische Sanftmuth bei einer solchen Rede vergesse. „Sanftmuth verlangst du? ruft er aus. Ich möchte, indem ich die Ausdrücke von Christus entlehne, solche Menschen Heuchler, übertünchte Gräber, vom Winde bewegtes Rohr, Otterngezücht, ein verdorbenes und ehebrecherisches Geschlecht nennen. Wenn man gegen diese schändlichsten Entheiliger dieses nicht von Händen erbauten, sondern lebendigen Tempels die Geißeln nach dem evangelischen Beispiele Christi nicht doppelt gebrauchen sieht, so ist dieses ein geheimer Rathschluß des ewigen Geistes, weil er sich allein und zur passenden Zeit die Strafe vorbehalten hat."

Den drei Theilen der Metaphysik von Gott, Welt und Menschen soll eine Propädeutik vorausgehen, welche aus Logik und Ontologie besteht (S. 179). In der Logik wird vom Begriff, Urtheil und Schluß, in der Ontologie vom Wesen

von der Ursache und der Wissenschaft gehandelt. Hat der Herr Verf. seine Ansichten von der Metaphysik entwickelt, so geht er an die neueren Philosophen, und sagt, wenn er bei seiner Auffassung der Gottesideen angelangt ist: „Wir sind auf jenem höchsten Gipfel der allgemeinen Wahrheit, auf welchem Kant, Fichte und jeder eifrigste Anhänger derselben mit solchen Verdrehungen behaftet sind, daß sie den meisten näher am Wahnsinn, als an der Wissenschaft erscheinen.“ Nur gelegentlich hat der Herr Verf., wie wir sahen, den Katholicismus erwähnt und dabei in einzelnen Beispielen gezeigt, daß er diesen in der streng römischen Form festhält. Erst zuletzt kommt er zur Verbindung des katholischen Dogmas und der Philosophie als dem vierten Punkte in seiner dem Zeitgeiste anzupassenden Metaphysik. Er entschuldigt sich, daß er seither nichts vom katholischen Glauben gesagt habe; er beruhigt sich, wenn er etwa wider Willen Unkatholisches gesagt haben könnte, damit, daß er in lateinischer Sprache schreibe, also für den Gelehrten, nicht für das Volk; er bittet den Leser, Alles, was ihm nicht katholisch erscheint, auszumerzen, er will gern von jedem eine Verbesserung in Dingen annehmen, welche den Glauben betreffen. „Wenn ich mich gerne von allen zurechtweisen lasse, so thue ich dieses am allerliebsten gegenüber jener den wahren Sinn auslegenden Autorität, welche nicht menschlich, sondern göttlich spricht. Ich schäme mich weder des Evangeliums, noch des Papstes“ (S. 204). Ein solches Bekenntniß hält der Herr Verf. für genügend dem Katholiken, aber nicht dem katholischen Schriftsteller; denn, wenn auch dieser seinen Irrthum gerne eingesteht, so kann man ihm vorwerfen, er sei von vorgefaßten und unbegründeten Ansichten ausgegangen. Man solle, könnte man ihm sagen, nicht eher den Stoff zu behandeln unternehmen, als bis man den untrüglichen Schatz der zu überliefernden Lehre erlangt hat; noch mehr zieme sich das in der Metaphysik, bei der man nicht ein Theilchen verbessern könne, ohne daß man dieses auch bei dem andern thun müsse. „Wer einen solchen Schatz nicht anerkennt, ist vom katholischen Lager entfernt und

verirrt.“ „Ich will, fügt der Herr Verf. bei, weder ein Akatholik scheinen noch ein nicht mit mir im ganzen Leben übereinstimmender Philosoph.“

Daher wird den seitherigen Stücken der Metaphysik das vierte, der „Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten“ beigefügt. Die Einen machen, wie S. 205 angedeutet wird, die Philosophie zur Magd der Theologie, die Andern behandeln beide als verschieden und sich wechselweise ausschließend, Andere stellen sich beiden feindlich gegenüber.“ Die Ansicht des Hrn. Verf. weicht davon ab. Er betrachtet sie als Freundinnen, von denen jede ihr eigenes Urtheil gebraucht. Beide stammen vom Himmel und streben nach dem Himmel, jede hat ihre Macht und ihre Mission. Die eine wirkt auf das Herz und stärkt den Verstand mehr durch den Glauben als durch Beweisgründe, die andere sitzt im Verstande und gebietet mehr dem Herzen, als sie ihm räth. Beide gehen verschiedene Wege und doch erzielen sie dieselbe Conformität der Rechte und Pflichten. Es wird bemerkt, die Offenbarung habe ein doppeltes Testament, ein altes und neues, so auch die Philosophie eine zweifache Mission, die eine in der Zeit des Alterthums, dem Polytheismus sich entgegen zu stellen, die andere in der Neuzeit, den „Katholicismus zu unterstützen“ (S. 206). „Man kämpft jetzt nicht mehr darüber, was Gnade sey, sondern, ob es es einen Gott gebe, nicht, worin der Ursprung der Schuld bestehe, sondern ob wirklich eine Strafe der Schuld existire, nicht was man geoffenbart nennen müsse, sondern über die Möglichkeit der Offenbarung. Die verzweifelten Feinde der Wahrheit achten jetzt keine Form der Religion, außer, daß sie den Götzendienst ihrer eigenen Person anpreisen, indem sie ihn Cultus der menschlichen Vernunft nennen, daraus aber entweder einen Cultus des Goldes oder der Wollust machen“.

„Was soll bei einem solchen Stande der Dinge, wird S. 211 ausgerufen, die Philosophie machen, welche sich schon bei ihrem ersten Auftreten als rein katholische verräth? wird sie nicht schlecht auf die Gemüther wirken, die, wie die Sache jetzt

steht, gegen eine solche Philosophie mißtrauisch sind? Wenn sie jetzt, wie eine Magd, in ihrem Hause müßig bleibt, wäre es unsinnig, und, wenn es möglich wäre, unpassend. Ehemals konnte die Philosophie der Theologie vorspielen. Jetzt ist genug vorgespielt. Die Noth zwingt zum Streite. So erhebe sich denn unsere Philosophie, sie trete aus dem Lager heraus, sie mische sich, wie Judith, unter die Feinde, nicht um unseren aufgeblasenen Holofernesen die Köpfe abzuschlagen und die Assyrer zu zerstreuen, sondern die Schaaren der Uebelwollenden durch das Anrathen einer bessern Frucht zurückzurufen und die unverdorbenen Gemüther der Jugend zu erweichen und zu kräftigen." Der Hr. Verf. will eine „einzige, nützliche und feste" Philosophie. Die eine Philosophie gewinnt ihre Einheit durch den gemeinsamen einen Zweck, der Nutzen zeigt sich durch Erregung der Liebe, die Festigkeit aber wird nur durch die umfassendste und aufmerksamste Erforschung der Thatsachen gewonnen. Die Metaphysik ist, wie die Geschichte zeigt, zur Erkenntniß des Höchsten und Letzten unfähig. Darum verlangt der Hr. Verf. für sie die Grundlage der Offenbarung. Die Offenbarung ist ihm der Maaßstab zur Beurtheilung dessen, was in der Metaphysik falsch ist. Das geoffenbarte Dogma ist, wie der Probierstein, dazu da, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Der Philosoph wendet „die dogmatische Fackel" nicht an, um die Wissenschaft mit fremden Wahrheiten zu schmücken, sondern um aus ihr das, was vor der theologischen Fackel falsch erscheint, auszurotten. Der Philosoph hat seine eigene Wahrheit, aber er unterscheidet in ihr mit dem fremden Lichte der Offenbarung das Falsche. Man muß eingestehen, daß die Vernunft schwach sey, daß sie nie die vollkommene Weisheit durch sich selbst zu erlangen vermöge, daß sie schon in 60 Jahrhunderten sich der Falschheit mehr, als der Wahrheit genähert habe. „Da hörst du, in deinem Lande oder außerhalb deines Landes steh ein sehr berühmtes Gymnasium für Jeden offen da, in welchen dich die unfehlbare Wahrheit selbst belehre. Du glaubst das denn ich setze voraus, du seyest ein Katholik. Und doch wei

gerst du dich dahin zu gehen, wohin dich deine Vernunft selbst treibt, nicht einmal zur Bekräftigung dessen, was du vorher selbst mit deiner Vernunft entwickelt hast, nicht einmal zur Ergänzung der Schwäche deiner Vernunft, die du doch selbst eingestehen mußt. Warum das? Daß es nicht scheine, als verdankest du deine Wissenschaft irgend einem Andern, als dir selbst. Als wenn der Philosoph der Schöpfer und nicht der Betrachter der Wahrheit wäre! Gedenke, daß der Philosoph, welcher sagte: Heute haben wir die Welt geschaffen, Morgen werden wir Gott schaffen, den folgenden Tag ausrief: Ich bin ein Traum. Wenn du ein unkatholischer Philosoph wärest und so handeltest, würde ich dich deßhalb doch nicht unverdammt entlassen. Ich würde dich fragen: Für wen philosophirst du, für dich oder die Gesellschaft? Wenn du für die Gesellschaft philosophirst, so mußt du einsehen, daß ein sehr großer Theil der Gesellschaft ganz in der Lage sich befinde, mit aller Kraft den katholischen Kultus entweder zu fördern oder zu entfernen. Worauf wird also deine Philosophie zuerst anders zielen müssen, als auf die Lage dieser Controverse der Gegenwart? Doch wirst du bei der Beschäftigung mit dieser Frage mehr für deinen Geist als für deinen Bauch Sorge tragen. Siehe, da verspricht dir eine dich umgebende Menschheit die unfehlbare Auslegung deiner Bestimmung. Wirst du sie ohne vorausgegangene Prüfung verachten? Wenn du dich der Geringschätzung des Evangeliums rühmst, so weise demselben den von dir erkannten Irrthum nach, oder ich möchte dich nicht mehr für einen Philosophen halten als jenen, der nach seiner eigenen Erklärung seinen Hund nur durch einen einzigen Vorzug seiner Organe übertraf."

Wenn aber auch der Hr. Verf. als Schlußstein und Grundstein aller seiner Lehren den römischen Katholilismus erkennt, so ist er doch fern von der Meinung, aus der „niedrigen Schule der Metaphysik die katholischen Geheimlehren hervorbringen zu wollen." Er hält es für einen bedauernswerthen Unsinn, daß man das Unerforschliche in der Philosophie erklären will, eine Bemerkung, die wohl gegen die Hermes'sche und Günther'sche

Philosophie gerichtet sein mag. Dazu reicht ihm die Metaphysik nicht hin, die übernatürlichen Wahrheiten deutlich zu erklären, oder zu beweisen. Der Philosoph soll die Schwäche und den Mangel seiner Vernunft fühlen, er soll einsehen, daß das Gebiet der unermeßlichen Wahrheit größer sey, als der Umfang seiner Vernunft, daß es sehr Vieles gebe, ja unendlich Vieles, wovon er durch sich selbst keinen Begriff erlangen kann, und daß er es nur unter dem Einflusse des sich offenbarenden Gottes zu glauben im Stande ist. Die „Unverschämten", welche mit der deutschen Philosophie „prahlen", wollen diese der Vernunft gezogenen Grenzen überschreiten (S. 224). Und doch kommen sie dabei wieder, wie „Hegel, Fichte," auf Dinge, welche sie „vermeintlich" aus ihrer Vernunft schöpfen und eigentlich nur aus der „Offenbarung" haben. So neigt selbst die „sehr spitzfindige Metaphysik" unserer Zeit „wie durch ihr eigenes Gewicht zur katholischen Lehre" hin. Man „könnte ein ganzes Werk mit dem Titel schreiben: Die Aufgaben der deutschen Philosophie, durch das katholische Dogma aufgelöst."

Was nun die Stellung des Katholicismus zur Philosophie und der Philosophie in diesem Verhältnisse zu den einzelnen Menschen betrifft, so muß man „Katholiken, Akatholiken und Antikatholiken" unterscheiden. Die zur ersten und zweiten Klasse gehören, „können den Namen eines Plilosophen verdienen," denjenigen, die zur dritten Klasse gehören, also den Gegnern des Katholicismus kann man kaum „den Schatten des mißbrauchten Namens der Philosophie zugestehen." Man soll sich im Unterricht nur an die Katholiken und Akatholiken, niemals aber an die Antikatholiken wenden. Die letztern muß man entweder ganz ignoriren, oder, wenn sie das katholische Dogma angreifen, zurückweisen. Aber wozu Philosophie? könnte man fragen, wenn das unfehlbare katholische Dogma da ist? Merkwürdig ist in dieser Beziehung folgende Stelle (S. 227): „Wer immer wahrhaft katholisch ist, sucht die Metaphysik nicht für sich, sondern für die auswärtige Schaar; wenn er sie für sich treibt, so nennt er sie nicht die Lehrerin der Wahrheit, sondern

die Wächterin der kirchlichen Burg. Wenn wir, wie einst die hebräische Nation, eine von den Profanen ganz getrennte Gesellschaft bildeten, dann wäre es für uns, wie für jenes Volk, besser, keinen Umgang mit den Philosophen zu haben. Nun aber (da wir unter den Profanen leben) müssen wir, wie viel wir immer ein größeres Genie als zum Lernen der Katechese haben, die Philosophie gründlich studiren, daß nicht die dunkeln Nebel der mit uns zusammenlebenden Akatholiken sich unser bemächtigen; sehr viele von uns müssen noch tiefer in die Philosophie eindringen, um die verfänglichen Künste der Antikatholiken zu entdecken und sie von uns und unsern Genossen abzuhalten. Wenige endlich müssen ihr ganzes Studium der Philosophie weihen, um beide, die unsere Brüder sind, die Akatholiken und Antikatholiken, von jeder Seite, wo man ihnen beikommen kann, anzugreifen und für unsere Familie, wenn Gott will, zu gewinnen. Der katholische Schriftsteller, den ich im Auge habe, muß, da er die Philosophie nicht für sich, sondern für Andere treibt, die Person derjenigeu annehmen (personam induere debet), mit welchen er zusammentreten will." Für die Menschen, mit denen wir zu thun haben, handelt die Metaphysik nur dann sehr gut, wenn sie nicht vor dem letzten Ausgang sich unvermuthet als eine katholische entdeckt und dadurch demjenigen, mit dem man zu thun hat, verblüfft. „Dieser göttlichen Einrichtung widerstrebt mit rasender Stirne die Ruchlosigkeit der Kritiker, welche gleich im Anfange eine Religion bekämpft oder die bekämpfte Religion voraussetzt, und nicht minder könnte auch unsere unkluge Frömmigkeit schaden, wenn sie gleich anfangs die religiösen Fragen wie Ecksteine der Philosophie betrachtete." Man darf nicht gleich mit der allein im Katholicismus liegenden Wahrheit im Umgange mit dem Gegner kommen. Man kann wohl die Frömmigkeit, aber nicht eine solche Art ihrer Ausübung loben (S. 228). Nicht recht thun diejenigen Theologen, welche, wo sie in der Wissenschaft etwas Neues finden, sogleich eine neue Ketzerei wittern. Das erklärt er also für sehr weise von der Kirche, daß sie da, wo nicht die Nothwendig-

keit des Glaubens oder ein Widerspruch gegen den Glauben eintritt, der menschlichen Wissenschaft volle Freiheit läßt. Der Verfasser bemerkt dazu, wer katholisch glaube, der halte daran fest, daß alle Philosophieen früher oder später durch ihre Masse zu Grunde gehen würden oder daß sie nur zur neuen Bestätigung des Glaubens dienten: seine Metaphysik kümmere sich nicht um die Religion und werfe im Anfange keine theologischen Fragen auf. „Ich nehme eine akatholische Philosophie auf, sagt er S. 231, um sie katholisch zu machen, ich setze bei dem Andern die katholische nicht voraus, um nicht theologische Fragen herbeizuführen. Im Anfange philosophire ich mit dem Verstande, um zu heilen; und ich schließe, um desto leichter mit dem Herzen glauben zu können." Das erklärt er für das Vorrecht des katholischen Philosophen, daß er auf dunkeln und unsichern Pfaden schon im Anfang voraus weiß, daß er mit sicherem Fuße zur vollen Wahrheit gelangt. Vor Allem muß man im Unterrichte bedenken, daß man in unserer Zeit mit vielen zu thun hat, welche entweder nichts von dem Katholicismus wissen wollen oder ihm gegenüber gleichgültig sind. Man hat sich dabei vor Allem an die Jugend und die große Masse zu halten. Man muß die Jugend, ihre Neigungen, Gewohnheiten, Anlagen genau kennen, um auf sie zu wirken. Man soll nicht viel von Gott und Religion reden, sondern die Jugend zuerst daran gewöhnen, das Maaßlose der Leidenschaft zu beherrschen, die Schwäche des Verstandes und der sittlichen Kraft einzusehen. Man muß es im Unterrichte dahin bringen, daß sich die Zuhörer selbst wie von einem innern Antriebe zum Katholicismus hingezogen fühlen, und dann ihrem eigenen Verlangen entgegen kommen (S. 239, ff.). Die Religion und der Katholicismus müssen nicht den Anfang, sondern den Schluß im Unterrichte bilden.

Der Herr Verf. bedient sich, da es sich im obigen Wer nicht um die Laien, sondern um die Methode des metaphysische Unterrichts für die (jesuitischen) Professoren handelt, der l teinischen Sprache. Ungeachtet er bisweilen Cicero als Must

der Form anführt, finden sich viele unklassische und scholastische Ausdrücke in diesem Werke vor, wie quadrare, praemonstrare, dissertare, raptare, praehabere, acceptare, gradaria ascensio, objectare, cicurare, praeconcipere, acclinatus, materiarius, connaturationes, connaturatus, transnaturatio, inenodabilis, suffarcinatus, pausatio, percrepare, u. s. w.

Das Buch endigt mit den Worten: „So möge denn unsere Vernunft, die so lange gerast hat, wieder zu sich kommen und fühlen, daß sie weder eine gewisse, noch, was mehr sagen will, eine lebendige oder lebenskräftige Lehrerin der natürlichen Wahrheit seyn könne, ohne daran fest zu halten, daß ihr diese Mission vom Himmel geworden sey, je mehr sie aufwärts strebt, um so williger und demüthiger in das mit der Kraft eines Propheten ausgerüstete Gymnasium einzutreten. Was ist aber dieses für ein Gymnasium? Das römische." So beginnt der Hr. Verf. seine Accomodation der Metaphysik an unsere Zeit mit einem römischen Dogma und schließt sie mit dem römischen Gymnasium. Wozu aber dann das philosophische Studium? Wer sich bei den Aussprüchen eines sich unfehlbar nennenden Instituts begnügt, bedarf der Philosophie nicht. „Für sich nicht, aber für Andere, auch für die Akatholiken!" Man muß die „Gestalt derselben" annehmen (personam eorum induere), wenn man auf sie wirken will. Daher fängt man mit der Feinheit der Philosophie an, und bezweckt dabei das Heil der Seelen. Wie? Das beantwortet der Wegweiser zum katholischen Gymnasium. Timeo Danaos et dona ferentes.

v. Reichlin-Meldegg.

Die Gottesweisheit. Berlin. 1867. G. W. F. Müllers Verlagsbuchhandlung. XXXIX. und 305 S. gr. 8.

Das anonyme, „Gottesweisheit" überschriebene Buch ist nicht für „das Volk," auch nicht für vornehme Leserkreise, auf eine eigens für sie hingerichtete Bildungsstufe „gestellt," sondern

für Leute vom Fach geschrieben, die „der Gotteserkenntniß in den Fußtapfen der Wissenschaft nachgehen.“

Die Gottesweisheit wird als ein Bestandtheil der Lebensweisheit bezeichnet. Sie ist „Religionswissenschaft.“ Man muß daher ihren Grund und ihr Wesen (Princip), ihre Art und Weise (Methode) und Umfang und Ziel (System) bestimmen. (§. V. und VI.).

Nur im Menschen liegt der letzte Grund aller Gottesweisheit. So gehört die Gottesweisheit zur Bildungsgeschichte des Menschengeistes. Religion und Gesetzgebung können nach Kant nur dann auf „Achtung Anspruch machen,“ wenn sie die „freie und öffentliche Prüfung der Vernunft aushalten können.“ Das Wesen der Religion dagegen „beruht in Gott allein.“ Wurzelt auch Gott im Menschen, so ist er doch ein Wesen an sich. Worin besteht nun das Wesen Gottes? Er wird nur im Geiste und durch den Geist erkannt und so macht sein Wesen der Geist aus. Er muß als „reiner Geist“ gefaßt werden und ist so „kein menschenähnliches persönliches Wesen.“ Der Geist als Gott ist der „höchste letzte, schrankenlose Begriff des Geistes.“ Die Art und Weise der Gottesweisheit hat die Art und Weise der Menschenweisheit an sich, also die Methode der Wissenschaft. Die Religion entwickelt sich nicht bloß „als Glaubenssache,“ sie wird Inhalt des Wissens, der Wissenschaft, Gegenstand der Philosophie. Sehr richtig sagt der Hr. Verf. §. VII. „Was man sich gar nicht vorstellen, was man unter keiner Bedingung denken kann, das vermag man vernünftiger Weise nimmermehr zu glauben.“ Das Wissen von Gott hat ein Verhältniß zu „anderweitigem Wissen.“ Die Gottesweisheit ist nur ein Theil der Lebensweisheit, sie steht im Zusammenhange mit den andern Theilen der Naturwissenschaft und der Wissenschaft des Geistes. Erst dann wird die Religion zum wahren Geisteslichte, wenn sich die Religionsphilosophie ihrer bemächtigt. Die drei Entwicklungsstufen der Gotteswissenschaft sind Bewußtseyn, Denken und Wissen. Diese Unterscheidung wird auch auf die Wissenschaft vom Gottesdienste angewendet und daher in

ihr Gottbewußtseyn, Gottdenken und Gottwissen unterschieden (§. XXIX.), Ueber das philosophische Vermittleramt der Gottesweisheit gegenüber den verschiedenen religiösen Anschauungen heißt es §. XXX.: „Die Gottesweisheit ist fern von der Anmaßung, eine neue Religion lehren zu wollen; daher bekennt sie sich ganz ausdrücklich im Geiste und in der Wahrheit zur Christlichkeit, obgleich sie doch wieder weder sich selbst noch andern ein Hehl daraus macht, in ihrem Begriffe von der gangbaren Vorstellung Gottes abzuweichen und damit eben nur eine Saat zu säen für zukünftige Geschlechter. Die Philosophie selbst stiftet überhaupt keine Religion, höchstens die die Religion stiftenden Ideen."

Die erste Entwicklungsstufe der Gottesweisheit ist dem Herrn Verf. das „Gottesbewußtseyn." Die angebornen Vorstellungen werden verworfen und mit ihnen auch die „angeborne Gottesidee." Der Hr. Verf. sagt von dem Menschen, er sey „als Atheist geboren." Alles „Denken und Wollen, Wissen und Glauben, also auch das religiöse Gefühl ist von außen her bedingt." Der Mensch kommt durch seine Beziehung zur Außenwelt „in eine gottesfürchtige Bestimmtheit," während das Thier bloß „den Naturkräften verfallen" und „sitten-, rechts- und gottlos" bleibt. Das Bewußtseyn ist zuerst das sinnliche und fängt mit dem Einzelnen an. In der Abhängigkeit der einzelnen Dinge zeigt sich der „erste Anstoß" zur Bestimmung des Göttlichen. Der Polytheismus ist diese erste Entwicklungsstufe der Religion, welche der Erscheinungswelt des Mannigfaltigen oder Einzelnen im sinnlichen Bewußtseyn entspricht. In dieser Gottesbestimmung wird entweder die natürliche oder geistige Seite hervorgehoben. So werden die Naturgottheiten, die Menschengötter und die geistigen Götter unterschieden (S. 1—67). Naturgötter sind entweder als Naturerscheinungen oder als Naturkräfte oder als Naturwesen vergöttlicht. Die göttlichen Naturerscheinungen äußern sich durch Furchtbarkeit, Schönheit und Großartigkeit, die vergötterten Naturkräfte durch Nützlichkeit, Schädlichkeit, Mächtigkeit, die zu Göttern gemachten

Naturwesen durch Uebernatürlichkeit, Uebermenschlichkeit und Ueberweltlichkeit. Die Menschengötter sind entweder menschenähnliche Naturgottheiten (Naturwesen mit menschlichen Eigenschaften, Menschen von nicht menschlicher Naturbeschaffenheit, Fetische), oder menschliche Götter (persönlich vorgestellte und dargestellte Naturgötter, übernatürlich menschliche Götter, rein menschliche Götter), oder Menschen als Götter (mythologische Wesen, weltgeschichtliche Personen, Menschenvergötterung). Die geistigen Götter sind 1) Naturgeister (stofflich verfeinerte Dinge, geisterartige Naturkräfte, individuelle Naturgeister), 2) Menschengeister (Gespenster, abgeschiedene Geister, Menschengötter als Geister), 3) vergötterter Geist (als Naturkraft, Weltseele, Menschengeist). Das Bewußtseyn in seiner „Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit" kann immer nur mit „Einzelnheiten", mit „einer oder der andern Besonderheit" zu thun haben. Sogar beim „wachgerufenen Selbstbewußtseyn ist es so." Es wird der „das Einzelne und Besondere vermittelnden Einheit nicht gerecht". Wo das Bewußtseyn „dafür nicht ausreicht", beginnt das „Denken", „schon im Bewußtseyn mitbethätigt, nunmehr aber als Vermittler und Dolmetsch für sich in den Vordergrund gedrängt." Den vorgeschrittenen Standpunkt der Gottesweisheit spricht der „Gedanke" aus. Das Gottdenken ist die höhere Stufe in der Entwicklung der Gottesweisheit (S. 71). Ihr entspricht das „wissenschaftlich abgeschätzte Christenthum". Gott „zum Inhalte des Denkens machen", ist ein „Fortschritt, wie die Weltgeschichte keinen zweiten aufzuweisen hat". Der Geist ist zuerst in der „Natur unmittelbar bewußt" (Gottesbewußtseyn) und kommt nun zu dem „in sich vermittelten bedachtvollen Fürsichseyn (Gottdenken)".

So bildet das Gottesbewußtseyn den ersten Theil der Gottesweisheit, das Gottdenken den zweiten.

Das Gottdenken, welchem das Christenthum entsprich umfaßt 1) Gott den Geist, 2) den Gottmenschen, 3) de. dreieinigen Gott (S. 67—183). Gott der Geist wir als vorweltlicher, als weltschöpferischer und als heiliger Gei

unterschieden. Zu dem ersten gehören die Momente des Immateriellen, Uebersinnlichen, des reinen Seyns, zum zweiten die Momente des Unerschaffenen, Erschaffenen und des Schaffenden, zum dritten die Momente des Lehrers, Erlösers, Heilandes. Der Gottmensch wird aufgefaßt als Gott im Menschen (Bewußtseyn von Gott, das Sichwissen als göttlicher Geist, die göttlich-menschliche Seele), als das Beigottseyn des Menschen (Glauben, Hoffen, Lieben) und als der Gottessohn (Gottentstanden, Ebenbild Gottes, an Gottes Statt). Der dreieinige Gott hat die Abtheilungen: 1) Ein Gott (das Göttliche, die Göttlichkeit, Gott), 2) die Zweifaltigkeit Gottes (materieller und reiner Geist, Natur- und Menschengeist, Welt- und Gottesgeist), 3) die Gotteseinheit (das Eine in Allem, das All als das Eine, das Alleine). Die Lehre vom Gottmenschen wird S. 158 mit den Worten geschlossen: „Der Mensch, gottentstanden, Ebenbild Gottes und an Gottes Statt, das ist eben der Gottessohn, welcher Gott in sich hegend und bei Gott ausharrend, so selbst als Gott, damit der Gottmensch geworden."

Das Christenthum, welches der zweiten Entwicklungsstufe der Gottesweisheit, dem Gottdenken, entspricht, wird „der Höhepunkt und Abschluß aller bethätigten, aller still gehegten Religionsentwicklung" genannt. Keine neuere Religion kann sich mit der christlichen „an Tiefe des Gehalts" messen, keine von sich rühmen, das Christenthum „in seiner Formgestaltung zu übertreffen". Der Herr Verf. sagt, Christ seyn heiße dem Gottesgeist am nächsten seyn, mehr als Christ seyn wollen, von Gott abfallen; — und dennoch fügt er dieser Aeußerung S. 185 bei: „das Ende aller Religion, die Religion schlechthin ist das Christenthum keineswegs; ja nicht einmal als diese bestimmte Religion in sich vollendet ist es und demgemäß in's Leben getreten." Ein „bis hierher und nicht weiter" kann man der Religion nicht zurufen. Gott ist „absolut, aber nicht die Wissenschaft von ihm". Der „im Geiste und in der Wahrheit wiedergeborne Gott" mußte vor der „Bildlichkeit Gott Vaters",

vor „der Leiblichkeit des Gottessohnes zurückstehen". Die sich von der Philosophie lostrennende Theologie, sagt der Hr. Verf richtig, hatte „allen geistigen Hauch von den Blüthen des Christenthums abgestreift". „Während, heißt es S. 186, die gedankenlose Menge in einem, unmittelbar auf die Sinnlichkeit zurückgeführten und einzig und allein dadurch gewährleisteten Vorstellungskreis festgebannt bleibt, worin jede Spur des als Geist gedachten Gottes bis auf den Namen getilgt ist, während die Religion des gemeinen Mannes und Verstandes auf ungeprüfte, unbezweifelte Glaubenssätze beschränkt, sich jeder freien Regung von Erkenntniß und Wissen begiebt und am dürren Worte haftet; vergraben sich Schriftgelehrte in ein gleichsam vom Himmel gefallenes Denken, das eben so wissensbedürftig wie glaubenslos, auf den Thron des Absoluten gesetzt, wenn es ja hinterher mit den Glauben abrechnet, alsdann wie zur Sühne diesen wo möglich auch in seinen Widersprüchen und Irrthümern begreiflich machen möchte." Mit vollem Rechte wird diesem Trachten und Treiben gegenüber die „Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des Christenthums" als „außer allem Zweifel" festgehalten (S. 187).

Als der gegenwärtige Standpunkt der Gottesweisheit wird bezeichnet das Festhalten der Vorstellung von Gott und dabei dennoch das Fordern eines Gottesbegriffs. Zwischen der Vorstellung aber und dem Begriffe von Gott ist ein großer Unterschied. Das Denken kommt immer wieder zur Vorstellung zurück, wenn es nicht „wissenschaftlich", wenn es nicht „Begriff" wird. Vom Denken gelangen wir durch den Begriff zum Wissen. Kant hat „das dogmatische Eis" gebrochen. „Bis auf den heutigen Tag dauert der Kampf zwischen der Vorstellung und dem Begriffe von Gott fort. Man muß „das Joch des begriffslosen Denkens abschütteln", um in „seiner Christlichkeit in Wahrheit sich zu wissen". Die an der Vorstellung von Got hängen, werden „Heiden", die im „Nachdenken über Go stecken bleiben", „schlechte Christen" genannt (S. 187). Er durch die Erhebung aller Bestimmungen in der Vorstellung un

im Gedanken Gottes zum Begriffe wird die Gottweisheit Gottwissen (S. 188). Der Herr Verf. will nun im Gottwissen einerseits dem „Heidenthum einen Platz geben", andererseits „über die zur Zeit bestehende Auslegung und Entwicklung der christlichen Glaubenssätze hinausgehen". Auf dieser durch das Gottwissen gegebenen höchsten Entwicklungsstufe der Gottweisheit, welche ein „im Geiste des Christenthums geläutertes Heidenthum", ein „christliches Heidenthum" will und doch dabei verlangt, daß das Christenthum seinem Wesen treu bleibe" (S. 190), werden folgende Hauptmomente unterschieden: 1) der göttliche Naturgeist, 2) die Göttlichkeit des Menschengeistes, 3) der Gottesgeist als reiner Geist (S. 190—305). Der göttliche Naturgeist äußert sich als göttliche Naturerscheinung (Macht, Weisheit, Güte), als göttliche Naturkraft (schöpferisch, zerstörend, erhaltend), als göttliches Naturgesetz (Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Vernunftgemäßheit). Die Göttlichkeit des Menschengeistes wird dargestellt in seiner Geschichtlichkeit (unmittelbares Entstehen, vermitteltes Geschehen, dauerndes Bestehen), in seiner Idealität (das Wahre, Schöne und Gute), und in der Unsterblichkeit (des Ganzen, der Gattung und des Einzelnen). Der Gottesgeist als reiner Geist wird unterschieden als übermenschlicher Geist (die ewige Natürlichkeit des Geistes, die allgemeine Persönlichkeit des Geistes, der Weltgeist) und als wissenschaftlicher Geist (die Göttlichkeit der Welt, die Weltlichkeit Gottes, der Allgeist). Die höchste Stufe in der Auffassung des Gottesgeistes als reinen Geistes ist der Geist im Geiste und in der Wahrheit. Hier werden, um zu dieser Stufe zu gelangen, die Momente Gott als Vorstellung, Gott im Gedanken und der Gottesbegriff aufgeführt. Die Unsterblichkeit findet der Hr. Verf. im Ganzen und Allgemeinen der Natur, in den Gattungen und im Einzelnen, insoferne als in „der That zu jeder Zeit nur das Ergebniß des Bewußtseyns, Denkens und Wissens, die Vorstellungen, Gedanken und Begriffe in ihrem Ansichseyn über den Tod des Geistes hinaus, und zwar die der jeweilig Abgeschiedenen" in den „überlebenden Menschengeistern sich zu erhalten vermögen". Man kann sich dabei kein von der leiblichen Vermittlung „losgerissenes, an und für sich seyendes Bewußtseyn, Denken und Wissen" vorstellen (S. 244). Wir sollen fortleben in der „Familie, im Volke, in der weltgeschichtlichen Erinnerung". Es wird von „idealisirten Menschen", „geistigen Idealen", von den „durch die Genien der Menschheit verkörperten Ideen," von „Idee gewordenen Menschen", von „Persönlichkeiten, deren ganze Leiblichkeit sich auf ihren Namen als die geistige Form für ihren geistigen Inhalt zurückführen

läßt", von „sogenannten puren Geistern" Erwähnung gethan (S. 247). So denkt man bei „der Idee" an „Plato", bei der „Logik" an „Aristoteles", bei dem „cogito ergo sum" an „Descartes", bei der „reinen Substanz" an „Spinoza", bei der „reinen Vernunft" an „Kant", bei der „Selbstbewegung des Begriffs" an „Hegel". „Solche zum Begriffe vergeistigte Persönlichkeit lebt eben als rein geistiges Gattungswesen erhalten, worin alle menschliche Bestimmtheit so gut wie völlig getilgt ist."

Sehr wahr ist, was der Herr Verf. S. 295 über das Verhältniß der Philosophie und der starrgläubigen Richtung der Theologie sagt. „Die Theologie läßt sich die Philosophie gefallen, nur daß sie ihr die hergebrachten Glaubensformeln nicht antaste; die Philosophie bekennt sich zur Theologie, nur daß ihr unbenommen bleibe, sie in ihrem Sinne zurechtzulegen. Schrift oder Geist? Als ob jene nicht aus demselben Geiste flösse, welcher sie hinterher prüfend abwägt; als ob ihre Heiligkeit in etwas Anderem als in der Wahrheit bestehen und die gegenwärtige Vernunft irgend einer geschichtlichen Form die alleinige Dauer ihrer Geltung anheimgeben könnte; als ob nicht der Gedanke über dem Worte, der Begriff über dem Namen, die Vernunft über der Schrift, die Philosophie über der Theologie stände. Vom Wissen ausgehen und darin, so weit Begriff und Urtheil reichen, ausharren, nur das heißt von der Freiheit des Selbstbestimmens und Selbstvollbringens vollgültig Gebrauch machen; im Begriffe die unerreichbare Identität anerkennen, nur das heißt im Glauben sich selbst bescheiden." Man muß auf die „das Weltall" und den „Allgeist" in sich enthaltende „Einheit" zurückgehen. Dann hat man nach dem Herrn Verf. den „absoluten Entwicklungsstandpunkt" der Religion. In der „absoluten Religion" sind „das Seyn" und „Denken" die „in sich und durch sich vermittelten Formen des im Gedanken gewußten Gottesbegriffs". Gott ist „weder ein bloß vom Menschengeiste gedachtes, außerdem unmögliches Seyn", noch ein „denkendes Wesen", sondern „das unendliche Seyn und Denken selbst". Man rügt es, daß „bis auf den heutigen Tag" die geoffenbarte Religion „immer wieder den fruchtlosen Versuch" mache, „ihren Vorstellungsbestimmungen von Gott zum Begriffe zu verhelfen".

Die Gottesweisheit soll Vernunftreligion werden. Als „Träger derselben" wird Spinoza genannt. „Spinozist zu seyn", gilt noch „heutzutage als Protest wider allen orthodoxen Dogmatismus". „Spinozist muß man werden, um überhaupt von der Vorstellungs- zur Begriffsbestimmung des Gottesgeistes vorzuschreiten, um insbesondere seiner Naturgeistigkeit zu ihren

Rechte zu verhelfen.“ Aber man darf nicht Spinozist bleiben, wenn man über den „unvermittelten Gegensatz“ und die „einseitig in den Vordergrund gestellte Wesenheit des Gottesgeistes“ hinauskommen will (S. 297). An Cartesius wird hervorgehoben, daß er die Bestimmung Gottes als eines persönlichen Wesens nicht gern aufgiebt“, daß er dieses Wesen damit im Widerspruch nicht als „Subject“, sondern als „Substanz“ bestimmen will. In Spinoza wird der erste Versuch „einer begriffsgemäßen Auseinandersetzung des als Geist und zwar vermöge seiner Substantialität als das Seyn und Denken selbst gewußten Gottes“ gefunden. Diese „unterschiedlichen Erscheinungsweisen (Seyn und Denken) kommen bei diesem Denker nicht etwa als Prädicate einem „anderweitigen persönlichen Gotte“ zu, „obgleich der Gottesgeist einerseits als Subject gedacht wird und selbst das objective Denken ausmacht. Denn anderseits erscheint Gott als ein naturirter Gott, so verstandesmäßig übrigens gedacht doch selbst vernunftlos, ohne Denken, ohne Willen, durch und durch nothwendig“. Das wurde bisher von „der christlichen Theologie vernachlässigt.“ Das Christenthum „wagt im Spinozismus den ersten Schritt, sich mit dem Heidenthume auszusöhnen und dadurch sich selbst vorwärts zu bringen“ (sic). Der Natur- und Menschengeist ist bei Spinoza in die Einheit aufgegangen, „ohne selbst ein Drittes zu seyn“. Doch wird Geist und Natur nicht einseitig als Gott gefaßt, aus dem Geiste geht die Materie nicht hervor, es giebt „keinen vorweltlichen Gott“, an der „in ihrem Unterschiede herausgesetzten Einheit des Gottesbegriffes“ findet „die Trinitätsbestimmung“ ihren ersten Halt. Spinoza wird der „erste Platz“ in der „Reformation aller Gottweisheit“ zuerkannt. Hegel wird „der nächste Erbe spinozistischer Gottesweisheit“ genannt. Sein „Verdienst“, wie seine „Schuld“ wird darin gefunden, daß er die Substanz als „Subject“ bestimmte, daß er ihr das „Wesen der Selbstbewegung“ zubrachte, das geistige Subject als „Person“ einführte und in dieses Subject „natürliches Seyn übertrug, daß er die „Einheit unterschiedlicher Bestimmungen“ als ihre „unbedingte Gleichheit“, ihre „absolute Identität“ aussprach, die Identität „des Unendlichen und Endlichen“ folgerte und das „absolute Denken von Gott“ zu Gott selbst machte (S. 298). Von Kant wird gesagt, daß er in seiner Kritik der Vernunft mehr mit „genialem Griffe und Begriffe“, als „im geschulten Wissen“ sich der Wahrheit bemächtigte, daß er es dem als „Natur- und Menschengeist“ herausgesetzten Gottesgeist abspricht, „so ohne Weiteres Gottes Geist zu seyn,“ daß er darüber hinaus noch ein „Drittes“ fordere und daß erst dieses in seiner „Idealität“ der wahre Gott sey.

Gott ist (nach Kant) „das im Hinblick auf den Menschengeist unerreichbare, postulirte Ideal, welchem wir uns wohl annähern, von dem wir aber niemals unmittelbar ausgehen können. Gott ist meine Idee, zugleich aber auch das wirkliche Ideal von mir, so an und für sich unbegreiflich und nur dem Glauben zugänglich, aber unter der Idee des Menschengeistes immerhin denkbar" (S. 299). An Kant wird besonders getadelt, daß er der theoretischen Vernunft abgesprochen habe, „das eigentliche erlösende Wort der Gottesweisheit" aussprechen zu können. Es wird seinem Geiste verübelt, daß er das, was er in seiner Genialität gefunden, nicht gewußt habe, während er es doch „hätte wissen müssen" (S. 299). Ihm wird vorgeworfen, daß er das ganze Gewicht auf den als „denkenden Geist" gewußten Gottesgeist lege, daß ihm jener nicht die „eine wesentliche Erscheinung" des Gottesgeistes sey, daß er den Gottesgeist bloß „zum Geiste, zur absoluten Persönlichkeit der Menschheit" mache, daß er sich darunter „Gott Vater, Sohn und heiligen Geist" vorstelle. „Da brauchen wir wahrlich nicht erst, sagt der Herr Verf. S. 300, darauf hinzuweisen, wie vergeblich selbst ein Hegel sich abmüht, in diese Vorstellungsbestimmungen den Begriff hineinzubringen. „Oder liegt wohl, um nur das Allgemeinste zu berühren, darin die Selbstbewegung einer wissenschaftlichen Entwicklung, wenn Gott Vater sofort im Elemente des Gedankens, hinterher Gott Sohn erst im Elemente der Vorstellung, Gott der Geist aber endgiltig im Elemente des Denkens bestimmt wird? Ist überhaupt die Dreieinigkeit von einem Denken zu begreifen, das nur die unterschiedenen Zwei und ihre Identität, aber kein die Zwei einigendes Drittes kennt, es wäre denn wieder das Eine von den Zweien?" Er führt Hegel's Hauptverdienst zurück auf „die stetige Menschwerdung des Gottessohnes im Menschengeiste", daß der Gottesgeist im „Menschengeist" zum Bewußtseyn kommt, daß er seine weltgeschichtliche Erscheinung im „Sittengebote, Rechtsgesetze und in den Glaubenssätzen der Religion" unmittelbar auslebt, daß er sich „in fortschreitender Selbstbewegung" zeigt, bis „der letzte Mensch dem ersten die Hand reicht". Er tadelt an der Hegel'schen „Religion", daß sie zwar „nicht ohne Philosophie" doch nicht aus dieser hervorgegangen und nicht durch diese begriffen sey. Dem Wissen, meint er, fehle bei dieser Philosophie „aller Glaube".

So soll nach dem Herrn Verf. das Bewußtseyn zum Denken und dieses zum Wissen, die Vorstellung zum Begriffe in der Gottesweisheit erhoben werden. Nach der Bestimmung des Gottesbegriffes aber ist Gott ein Geist, weil der Geist „das für das Leben Höchste" ist. So wird Gott der Materie gegen-

über bestimmt. Er ist im Weltganzen der Weltgeist. Er erscheint als Natur- und Menschengeist und erscheint so auf der einen Seite „nothwendig" und „bewußtlos", auf der andern „frei" und „bewußtvoll". Er ist hier die durch die Natur und den Menschen „vermittelte Erscheinung". Diesem Unterschiede der zweifachen Erscheinung entsprechen „die zwei weltgeschichtlichen Religionsformen", Heidenthum und Christenthum. Gott wird aber endlich „überweltlich und außermenschlich gedacht" und ist so die „für sich seyende Einheit", „reiner Gottesgeist im Geiste und in der Wahrheit". Der Naturgeist kommt erst dazu, Gottesgeist zu werden, wenn der Menschengeist „seine Uebermacht" anerkennt, auch ist der Menschengeist „nicht für sich" göttlicher Geist, wenn er es auch „an sich" ist. Der Menschengeist muß sich erst zum göttlichen Geiste „herausarbeiten". Der Gottesgeist muß sich vom „Natur- und Menschengeist" „losreißen", um in „der Uebermenschlichkeit und Außerweltlichkeit" zu seiner „Freiheit" zu gelangen. „Von allem Anfang her" ist der Gottesgeist also nicht „reiner bloßer Geist;" sondern erst, wenn er auch im Natur- und Menschengeiste ein göttlicher Geist, „gereinigt" von der Entzweiung dieses Geistes, nicht mehr „entäußert" in seinem „Andersseyn" (als Natur- und Menschengeist), sondern „gedacht" in seiner „Uebermenschlichkeit" und „Außerweltlichkeit" aufgefaßt wird. „Nicht von allem Anfange" konnte er „einheitlicher Geist" seyn, sondern der „eine, entzweit, die zwei vermittelt in sich enthaltend, mußte er selbst ein Drittes und damit erst in der Dreieinigkeit als Einheit denkbar werden". So ist der Gottesgeist im Unterschiede von Natur- und Menschengeist „reiner Geist," und so für sich weder „individuell, wie der Naturgeist", noch „persönlich, wie der Menschengeist", sondern „subjectiver, an sich seyender, für sich seyender, für sich gedachter Geist", so, wie ihn der „menschliche Geist im Ansichseyn für sich weiß und gelten läßt." Es ist dieses der Begriff des „einen in seiner Idealität wirklichen, in aller Wirklichkeit ewigen Geistes". Sein Begriff des Gottesgeistes ist dem Herrn Verf. „der Ausgangs-, Entwicklungs- und Endpunkt aller begriffsgemäßen Religion." Sie ist ihm die „Religion des um sich wissenden Geistes". So steht die Religion an der „Schwelle des Gottesbegriffes" (S. 302—305).

Man findet manche wahre und begründete Bemerkungen in der rationellen Auffassung und Entwickelung religiöser Vorstellungen und Begriffe, wie sie im vorligenden Buche enthalten sind, und doch kann Refer. der Durchführung der Grundidee nicht beistimmen und deutet im Nachfolgenden diejenigen Punkte an, in welchen er von den Anschauungen des anonymen Herrn Verf.s abweicht.

Nach Hegel beziehen sich Kunst, Religion und Philosophie auf den absoluten Geist; doch sind alle drei, wenn auch durch ihre Beziehung zum absoluten Geiste coordinirt, immerhin verschiedene Entwicklungsstufen in der Auffassungsweise des absoluten Gedankens. In der Kunst ist das Absolute für die sinnliche Anschauung vorhanden, die objective Richtung ist vorherrschend. In der Religion ist die Idee für die Vorstellung da. Sie enthält die Art und Weise, wie der Mensch sich das Absolute vorstellt; sie ist die symbolische Auffassung des Absoluten. Erst die Philosophie will auf der höchsten Stufe durch absolutes Wissen die absolute Idee gewinnen. Der Herr Verf. des vorliegenden Buches schiebt von den drei Momenten in der Auffassung des Absoluten die Religion der Philosophie zu und unterscheidet darum nur zwei Hauptmomente Kunst und Wissenschaft. Hierin ist wohl Hegel mehr im Rechte; die Religion hat wohl mit der Philosophie Gott zum gemeinschaftlichen Gegenstande; allein einmal ist Philosophie nicht allein Gotteswissenschaft und dann ist Gotteswissenschaft selbst von der Religion sehr verschieden. Die Philosophie kann sich als Religionsphilosophie wohl die Religion zum Gegenstande ihres Forschens machen. Hier handelt es sich um Erkenntniß des Wesens, des Ursprungs und der Verhältnisse der Religion zu andern Objecten unseres Erkennens und zu andern Richtungen unseres Geistes; aber solche Wissenschaft ist noch keine Religion. Diese geht vom Gefühle der Abhängigkeit von einer höhern Macht, von der Verehrung dieser Macht aus, und sucht diese Verehrung auf irgend eine werkthätige Weise zu äußern. Gottesweisheit als Philosophie ist noch keine Religion. Religionswissenschaft ist zu der höchsten Stufe entwickelte Religion. Man kann aller Religion entbehren und dennoch mit der Religionswissenschaft sich beschäftigen; denn Fühlen, Glauben, Ahnen, Verehren sind vom Reflectiren über die Gegenstände jener Geistesrichtungen und vom Wissen derselben wohl zu unterscheiden. Selbst mit der Wissenschaft der positiven oder geoffenbarten Religion verhält es sich so. Theologie ist keine Religion und Religion keine Theologie. Die Erfahrung zeigt, daß die Theologen nicht immer die religiösesten sind. Allerdings muß die Religion von der Vernunft geprüft werden; aber diese Prüfung und die aus ihr hervorgehende Wissenschaft ist nicht Religion. Dadurch, daß die Religion Inhalt des Wissens wird, ist sie Gegenstand der Wissenschaft, aber keine höhere Stufe der Religion selbst.

Als die drei Entwicklungsstufen der Gottesweisheit im Geiste werden „das Gottesbewußtseyn, Gottdenken und Gottwissen" bezeichnet. Allein diese drei Momente des Geistes: Bewußtseyn, Denken und Wissen lassen sich nicht so scheiden, daß

sie verschiedene Stufen der Geistesentwicklung abgeben. Denn zum Wesen des Bewußtseyns gehört ein Wissen von seinem Sein und dieses Wissen ist ohne Denken nicht möglich. Das Selbstbewußte ist ein sich selbst Denkendes. Denken können wir nicht ohne Bewußtseyn, welches all unser Denken begleitet, und, indem wir von uns oder Anderem wissen, denken wir uns oder Anderes. Im Gottesbewußtseyn ist das Gottdenken und Gottwissen eingeschlossen, wie denn auch die beiden letzten nicht ohne das erste seyn können. Dabei wird immer ein Unterschied zwischen dem religiösen und philosophischen Gottesbewußtseyn, Gottdenken und Gottwissen seyn und bleiben. Der Hr. Verf. verwirft „die angeborne Gottesidee" und nennt den Menschen einen „gebornen Atheisten." Alles Denken, Wollen, Wissen und Glauben, so auch das religiöse, ist nach ihm „von Außen bedingt." Die Beziehung zur Außenwelt bringt den Menschen in eine „gottesfürchtige" Stimmung. Das Thier ist ihm dagegen nur den Naturkräften anheimgegeben „rechts-, sitten- und gottlos." Allein der Mensch ist nicht nur durch den Factor der Außenwelt bedingt, sondern auch durch den innern oder psychischen Factor, den Factor oder die ursprüngliche Beschaffenheit der in seiner Seele liegenden Keime und Kräfte. Nicht nur von der Bedingung der Außenwelt, sondern noch weit mehr von diesem innern Factor hängt sein Denken, Wissen, Glauben und Wollen in seiner eigenthümlichen Entwicklung und eben so auch seine religiöse Auffassungs- und Entwicklungsweise ab. Der Mensch ist keine tabula rasa, auf welche die Gottesidee nur so von Außen her hinein geschrieben wird. So liegt nicht der Keim zum Atheismus, sondern zum Gottglauben im Menschen, und dieses beweist die Menschheitsgeschichte selbst, da alle Menschen auf einer gewissen Bildungsstufe zu diesem Glauben kommen. Wenn auch nicht realiter, doch virtualiter liegen diese Keime ursprünglich in der Menschenseele. Die allgemeine Entwicklung derselben unter den verschiedensten Umgebungen ist der schlagendste Beweis dafür. Man kann das Thier nicht rechtlos nennen, da es Selbstempfindung und Gegenstandsempfindung hat. Wir haben Pflichten gegen die Thierwelt, und so müssen wir die Thiere auch in einem Rechtsverhälnisse zu uns denken. Die Sitten- und Gottlosigkeit im wirklichen Sinne des Wortes kommt nur Menschen zu, weil nur diese Freiheit haben. Wenn auch das Bewußtseyn zuerst das sinnliche ist und mit der Vorstellung beginnt, so bleibt es doch dabei nicht stehen; denn auch das Allgemeine, der Begriff, die Idee ist Gegenstand des Bewußtseyns, und man kann daher im Gegensatze zum Denken und Wissen nicht als die unterste Stufe der religiösen Entwicklung das Gottbewußtseyn bestimmen. Dem Gottbewußt-

seyn soll das Heidenthum, dem Gottdenken das Christenthum entsprechen, und doch ist auch im Gottbewußtseyn ein Gottdenken und doch hat auch das Heidenthum, wie seine Philosophie zur Genüge beweist, über Gott und Göttliches gedacht. Auch das Heidenthum hat Gott „zum Inhalte des Denkens" gemacht, und in diesem Gottdenken liegt nicht die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums. Der Hr. Verf. bekennt sich zur „Christlichkeit," will keine neue „Religion" stiften, betrachtet die christliche Religion als den „Höhepunkt und Abschluß" religiöser Entwicklung; er sagt, daß keine Religion sich mit der christlichen messen könne, daß sie alle andern Religionen übertreffe, „ja er nennt es selbst einen Abfall von Gott," wenn man mehr als Christ sein wolle, und doch erklärt er das Christeuthum „nicht als das Ende der Religion," und will der Religion kein „bis hierher und nicht weiter" vorschreiben lassen, und doch ist ihm der Standpunkt des Gottdenkens, welchem, wie er sagt, das „wissenschaftlich abgeschätzte Christenthum" entspricht, nicht die höchste Entwicklungsstufe. Er bezeichnet als die höchste erst „das Gottwissen." Es giebt also noch eine höhere Religionsentwicklungsstufe, als das wissenschaftlich abgeschätzte Christenthum, und worin besteht diese Religionsentwicklung? Es soll auf dieser höchsten Stufe dem Heidenthum ein Platz gegeben und über die zur Zeit bestehende Auslegung und Erklärung des Christenthums hinausgegangen werden, er will ein „im Geiste des Christenthums geläutertes", „christliches Heidenthum". Wie kann aber das Christenthum „seinem Wesen treu bleiben", was der Hr. Verf. ausdrücklich verlangt, wenn es Heidenthum, wenn auch geläutertes, wird? Wir unseres Theils haben seither das Christenthum in der Religion für den diametralen Gegensatz der heidnischen Religion und diese für einen längst im Mittelalter und in der Neuzeit überwundenen Standpunkt gehalten. Wie soll man auf einmal wieder in der Religion zum Heidenthum zurück und dieses durch das Christenthum läutern? Worin besteht aber diese Verschmelzung, diese Läuterung des Heidenthums durch das Christenthum, welche dem höchsten Standpunkte, dem Gottwissen, entsprechen soll? Der Hr. Verf. bezeichnet diesen Standpunkt als „die absolute Religion." Sie hat das Seyn und Denken als die in „sich und durch sich vermittelten Formen des im Gedanken gewußten Gottesbegriffes zu fassen." Man soll Gott nicht als ein „denkendes Wesen" betrachten, sich nur bemühen, die Vorstellungsbestimmungen von Gott zum Begriffe zu erheben. Das wird „Vernunftreligion" genannt und Spinoza ihr Träger. Man muß „Spinozist" werden, um auf die höhere Entwicklungsstufe zu gelangen. Hegel hat, wie angedeutet wird, diese Richtung noch mehr vervollkommnet. Denken und Seyn dürfen

„keine Prädicate des persönlichen Gottes“ seyn. Die christliche Theologie hat es bisher vernachlässigt, mit Spinoza Gott auch als „naturirten Gott, ohne Denken, Willen, vernunftlos aufzufassen.“ Spinoza hat den „ersten Schritt“ zur „Versöhnung“ des Christenthums mit dem Heidenthum gethan. Höher steht Hegel, weil er „das absolute Denken von Gott“ zu Gott selbst macht. So ist also das durch das Christenthum geläuterte Heidenthum, das christliche Heidenthum, der Spinozismus. Fürs Erste wird, wenn man das Christenthum nach den uns zu Gebote stehenden ersten Quellen untersucht, von allen diesen „Läuterungsbegriffen“ in denselben keine Spur zu treffen seyn. Es hat noch Niemand behauptet, daß Spinoza ein Christ war, so wenig er auch als Jude bezeichnet werden kann. Fürs Zweite ist dasjenige, wovon hier die Rede ist, nicht Religion, sondern Wissenschaft und Philosophie, und hier zeigt es sich abermals, daß Hegel im Rechte ist, wenn er jeder, der Religion und Philosophie, ihren besondern Standpunkt zuweist. Bei aller Anerkennung der beiden Denker Spinoza und Hegel wird man doch nicht ihre Philosophie als mit der christlichen Religion identisch bezeichnen können. Kant's Anschauung wird von dem Herrn Verf. nicht so günstig aufgenommen, als die Lehre Spinoza's und Hegel's. Kant's Fehler war, daß er das Gewicht auf Gott als „denkenden Geist“ legte, daß er ihn „zur absoluten Persönlichkeit“ machte, daß er der theoretischen Vernunft abgesprochen, was sie doch wissen mußte, daß er seinen Gegenstand nur mit einem gewissen genialen „Griff“, aber nicht „in geschultem Wissen“ behandelt habe, daß er sich unter Gott „Gott Vater, Sohn und heiligen Geist“ vorstelle. Kant hält sich überall, wenn er nach der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes forscht, wenn er die Beweise für das Daseyn Gottes kritisch untersucht, wenn er das Verhältniß der praktischen Vernunft zu Gott bestimmt, wenn er die Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft entwickelt, an die religiös christliche Vorstellung von Gott. Gott ist der Religion ein denkendes Wesen, ein Geist. Der Geist kann nicht anders als persönlich, mit Verstand, mit Willen aufgefaßt werden. Denn im Wissen und Denken besteht ja das Wesen alles Geistes. Der abstrakte Begriff des reinen Seyns und Denkens hat keine Beziehung zu den sittlichen Handlungen des Menschen und zu den Zielpunkten der Religion. Um die Existenz eines Weltschaffenden und Welterhaltenden Geistes handelt es sich bei Kant, nicht um eine von uns dialektisch entwickelte, nirgends als in uns vorhandene, aller Realität baare und ledige Idee, die nur dann einen Sinn und Wirklichkeit hat, wenn sie die Welt ist. Kant mußte die Anschauungen von Gott so auffassen, wie er es that. Wenn

er die Religion kritisch untersuchte, konnte er nur das zum Gegenstande seiner Untersuchung machen, was in Wirklichkeit Object der Religion ist. Keiner hat, wie er, die Beziehung der Religion und des Gottesbegriffs zur sittlichen Natur des Menschen so richtig aufgefunden und bestimmt. Seine Gottesidee geht von einer geläuterten religiösen Vorstellung des göttlichen Wesens aus. Ein geschultes Wissen wird man einem Denker, wie ihm, wenn man sein Leben und seine Schriften in ihrem innern Zusammenhange zum Bewußtseyn bringt, gewiß nicht absprechen. Was soll die Religion mit einem Gotte thun, der kein Wissen, kein Denken und Wollen hat, was soll sie mit einem unpersönlichen Seyn und unpersönlichen Denken? Ist Allpersönlichkeit nicht Persönlichkeit, ist das sich in Allem Personificirende, aller Persönlichkeit, allem Denken und Wollen, Wissen und Streben zu Grunde Liegende nicht persönlich? Ist nicht der Menschengeist vollkommener als der Naturgeist, und liegt nicht gerade in der Persönlichkeit, in dem Sichselbstwissen, Sich von einem Andern Unterscheiden die höhere Vollkommenheit des Menschheitsgeistes vor dem Naturgeiste? Gott kann nicht auf der einen Seite „nothwendig und bewußtlos" und auf der andern „frei und bewußtvoll" erscheinen. Er muß entweder das Eine oder das Andere seyn, da diese Gegensätze absolute Widersprüche sind. Absolute Widersprüche lassen sich in keiner „Identität" geeinigt denken. Der Erscheinung Gottes in Natur und Menschen entsprechen die zwei Religionsformen, das Heidenthum und Christenthum. Aber eben deßhalb lassen sich auch die beiden Formen nicht verbinden durch eine „Läuterung", oder „Versöhnung," weil das Heidenthum in der Natur, das Christenthum im Geiste das Göttliche findet. Gott wird „überweltlich" und „außermenschlich" „gedacht". Aber es handelt sich nicht um die Frage, ob er überweltlich und außermenschlich gedacht wird, sondern ob er dieses in Wirklichkeit ist. Gott erscheint als Naturgeist, erscheint als Menschheitsgeist, und wird als Menschheitsgeist über die Natur hinausgehend, als Naturgeist über den Menschen hinausgehend, und als Einheit des Natur- und Menschheitsgeistes im Fürsichseyn über Welt und Menschen hinaustretend gedacht. Aber nur die Erscheinung ist wirklich; alles Andere wird dazu gedacht. Ist es deshalb auch wirklich? Wenn Gott als Naturgeist erscheint, ist er nicht als ein Geist vorhanden der über den Menschen hinausgeht, eben so wenig geht er über die Natur hinaus, wenn er Menschheitsgeist ist. Denn beide Natur und Geist, gehören ja zusammen, ergänzen und durchdringen sich wechselseitig und bilden schon an und für sich ein Ganzes, eine Einheit. Der Gottesgeist reißt sich nicht von Natur- und Menschheitsgeiste los, wenn er Gottesgeist wird

sondern wir reißen als einheitlichen Geist den Geist von Natur und Menschheit los, wenn wir den von dem Herrn Verf. angedeuteten Gottesbegriff bilden, d. h. wir abstrahiren. Ist aber diese also abstrahirte, für sich gedachte Einheit der wahre Gottesbegriff? Der Herr Verf. sagt von seinem Gottesgeist, er sey nicht von „allem Anfang her.“ Allerdings ist dieses der Fall, wenn er hintennach von dem Natur- und Menschheitsgeiste als für sich seyende, Alles vereinigende, im Menschen gedachte Geisteseinheit gedacht wird. Denn diese ist im Anfange noch nicht da; sie wird erst durch den denkenden Geist. Eine solche Idee ist aber nicht der Gott der christlichen Religion, und, wenn diese im Menschengeiste gedachte Einheit, die weder „endlich,“ noch „unendlich,“ weder „Individuum,“ noch „Persönlichkeit“ ist, auch von der Wissenschaft Gott genannt wird, so ist dieses jedenfalls der Gott nicht, der nach den geläutertsten Anschauungen der christlichen Religion gefordert wird. Es ist daher auch in keiner Weise als richtig zu bezeichnen, daß man sich auf einer solchen Stufe der Entwicklung an die „Christlichkeit“ hält und an die Stelle der christlichen Religion nicht eine „neue“ setzt. Ist diese Einheit, wenn sie die Zweiheit des Natur- und Menschengeistes vermittelt und nun als Einheit für sich gedacht wird, wirklich ein „Drittes“? Wir glauben es nicht; denn hier erscheint ja die Gottheit nur dadurch als Gottheit, daß sie die vermittelnde Einheit der Gegensätze ist. Die Zweiheit des Gegensatzes und Identität dieses scheinbaren Gegensatzes machen diese Einheit nicht zu einem wirklichen Dritten. Man sieht darum auch nicht ein, was hier die christliche Trinität soll, da diese der dogmengeschichtlichen Entwicklung angehört und mit dieser im Geiste als für sich gedachten Einheit in gar keiner Beziehung steht. Was soll die auch geläutertste christliche Religion mit einem Gotte anfangen, welcher „weder individuell, wie der Naturgeist, noch persönlich, wie der Menschengeist“, sondern lediglich „subjectiver, an sich seyender, für sich seyender, für sich gedachter Geist“ ist? Wir wissen nicht, was dieser so genannte Gottesgeist bedeutet, wenn er weder individuell, noch persönlich ist. Er ist nicht Individuum, nicht Person, sondern „Subject.“ Was ist aber dieses Subject, das weder individuell, wie der Naturgeist, noch persönlich, wie der Menschengeist, ist? Man muß über den Natur- und Menschheitsgeist hinaus, man muß nur den Geist, die geistige Einheit an sich, man muß sie für sich denken; dann hat man den „außerweltlichen“ und „übermenschlichen Gott.“ Refer. bezweifelt, ob man auf diesem Wege zu einem außerweltlichen und übermenschlichen Gotte kommen kann. Der Hr. Verf. sagt ja selbst, daß Gott als Natur- und Menschheitsgeist erscheint. Nach

seiner Erscheinungsweise lernen wir ihn also nur von diesem zweifachen Standpunkte nach seinen Erscheinungen in der Natur und im Geiste kennen. In der Natur erscheint er „individuell,“ im Geiste „persönlich,“ weil es zum Wesen der Natur gehört, individuell, zum Wesen des Geistes, persönlich zu erscheinen. Natur und Geist bilden ein einheitliches Ganzes als Welt und auch hier ist die Welt in allen ihren Erscheinungen individuell und persönlich. Gehen wir nun über die Natur und den Menschengeist hinaus, wenn wir den Geist für sich denken? Gewiß nicht, wir halten eben in der Natur- und im Menschengeiste das fest, was beiden gemeinsam ist, das Geistige. Wir können aber nicht sagen, daß es zum Wesen dieses Geistigen gehört, nicht individuell, nicht persönlich zu seyn. Finden wir doch überall in uns und in Andern das Geistige individuell und persönlich. Individuum und Person sind ferner keine unvereinbare Gegensätze. Im Gegentheil alle Personen sind Individuen, wenn auch nicht alle Individuen Personen sind. Die Persönlichkeit ist nur eine höhere Entwicklung der Individualität, die sich im Menschengeiste darstellt. So ist der Naturgeist eine niedere Entwicklung des Geistes und der Menschheitsgeist eine höhere. Wir wollen eine noch höhere, indem wir außer der Individualität auch die Persönlichkeit vom Geiste abstreifen. Damit aber streifen wir das Bewußtseyn von diesem ab; und das Selbstbewußte und Denkende — denn man kann nicht ohne Selbstbewußtseyn denken — ist es ja eben, was in uns und andern das Wesen des Geistes bildet. Ist ein Geist in seinem „Für-sich-seyn, wenn er sich nicht weiß?“ Gott wird „unendliches Denken“ genannt. Giebt es aber ein „undliches Denken,“ so hat dieses keinen andern Sinn als: er ist die Summe alles Denkens, der Inbegriff alles Denkens. Damit gewinnen wir aber immer wieder nur Individuen, Personen, denn dieses gesammte Denken erscheint eben nur in den persönlichen Geistern. Denkt man es an sich, abgesehen von den Personen, in denen es erscheint, so ist es einmal nur gedacht und existirt deshalb in seinem Ansich, von dem Individuellen abgesehen, noch nicht. Dann aber kann man sich immer noch nichts Rechtes darunter vorstellen, weil zum Wesen des Denkens Unterscheiden und dazu Bewußtseyn gehört, ein absolutes Denken also eine absolute Persönlichkeit voraussetzt. Ich selbst komme über meine Persönlichkeit nicht hinaus, und das absolute „Wissen,“ dessen sich die Hegel'sche Schule rühmt, ist eine hinreichend widerlegte Anmaaßung. Es handelt sich nicht um einen in der Idealität des Geistes, sondern um einen in Wahrheit wirklichen Gott am allerwenigsten aber ist ein in solcher Weise gedachter Gott der Gott der christlichen Religion, von welcher der Hr. Verf.

nicht abweichen will, und welche einen Gott des Lebens und der Liebe verehrt, und ihn unter dem schönen Bilde des Vaters aller Menschen darstellt. Refer. vermag daher die Anschauungsweise des Herrn Verf. nicht als „den Ausgangs- und Entwicklungs- und Endpunkt aller begriffsmäßigen Religion" zu bezeichnen. Der Hr. Verf. stellt die Religion mit dieser seiner Anschauung an „die Schwelle des Gottesbegriffes." Noch ist er aber nicht über diese Schwelle mit seinen Andeutungen hinausgekommen. Wird uns jenseits dieser Schwelle die weitere Auseinandersetzung befriedigen, da uns die zur Schwelle führenden Andeutungen für eine religiöse Entwicklung nicht zusagen? Wir bezweifeln es stark, wenn wir bei Anerkennung manches Einzelnen die leitenden Grundgedanken des vorliegenden Buches in Erwägung ziehen.

v. Reichlin-Meldegg.

Philosophie in Italien.

Dello spazio, saggio cosmologico di P. Paganini. Pisa 1862. 58 S. Aus Bd. 7 der Annali dell' Università Toscana. Der Verf. glaubt nichts anderes zu thun, als die Ansicht Rosmini's, die von diesem selbst nur kurz hingestellt war, ausführlich zu entwickeln. Seine Darstellung ist durchweg sehr klar. Gegen Kant's Lehre vom Raum sagt er S. 38: essa confonde il sentimento dello spazio coll' idea dello spazio, secondo l'indole di ogni filosofia soggettiva.

Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone. Tesi di laurea di Giacomo Barzellotti, dottore in lettere e filosofia e abilitato all' insegnamento nella r. scuola normale di Pisa. Firenze, Barbèra 1867. 12 Bogen. Eine löbliche Arbeit; dem Grafen Ter. Mamiani gewidmet. Der Verf. folgt hauptsächlich den Gesichtspuncten R. Kühner's in dessen Schrift: Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita, 1825.

Due opuscoli filosofici del prof. Bonatelli e conte Mamiani. Die auffallend inexacte Titelfassung des ohne Jahresangabe, wahrscheinlich 1867, zu Persiceto gedruckten Heftes hat ohne Zweifel der Verleger zu verantworten, der in einem Vorworte bemerkt, daß der erste Aufsatz dem Jahrgang 1866 einer Zeitschrift entnommen, der andre ihm vom Verf. zur Veröffentlichung überlassen worden ist. Das Ganze befaßt über zehn Bogen. Bonatelli, veranlaßt durch die Mamianischen Confessioni di un metafisico, die wir früher hier besprochen haben, schreibt intorno all' argomento ontologico per la dimostrazione dell' esistenza di dio, Mamiani giebt dazu annotazioni, d. h. ein Antwortschreiben an jenen seinen Kritiker, der den Lesern dieser Zeitschrift gleichfalls in derselben schon begeg-

net ist. Bonatelli sagt von dem ontologischen Beweise (S. 31), er setze den Gottesbegriff schon als objectiv gültig voraus, und weise in der unendlichen Vollkommenheit und der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur sowie in der höchsten Realität die Unmöglichkeit ihrer Nichtexistenz nach. Am Schlusse fragt er (S. 35), warum denn Mamiani von der deutschen Philosophie stets so spreche, als ob sie ganz mit dem Pantheismus eins sey? „Ich glaube, bemerkt er, keineswegs, daß dies heutzutage die vorherrschende Richtung des deutschen Gedankens ist. Wohl giebt es dort viele, welche aus vollem Halse materialistische Lehren vertheidigen und predigen, aber der Materialismus, wenngleich er Pantheismus ist, sofern er aus der körperlichen Substanz das Absolute macht, ist doch — wir sagen es mit voller Sicherheit — keine Philosophie, vielmehr die Parodie oder, wenn wir mit den Photographen reden dürfen, das Negative der Philosophie. Was die eigentlich philosophischen Richtungen betrifft, so sehe ich deren in dem Deutschland unserer Gegenwart hauptsächlich vier, nämlich die der Nachfolger Herbart's, unter denen wir Drobisch, Waitz, Hartenstein, Zimmermann als einige der bedeutendsten nennen wollen, die von A. Trendelenburg, die von Lotze, die von Ulrici, nebst etlichen mittleren Abstufungen, denen man nicht ohne Ungerechtigkeit den Namen des Pantheismus beilegen kann*), wenngleich es wahr ist, daß einige von ihnen in gewisser Hinsicht, wie z. B. in der Frage über Immanenz und Transscendenz, nicht so frei davon sind, wie uns gefallen würde, und wie es wohl zu ihren übrigen Lehren besser stimmen würde. Auch soll nicht unterlassen werden zu bemerken, daß selbst unter den Hegelianern sich ein hervorragender Zeitgenosse, Karl Rosenkranz, findet, der sich nicht nur bemüht hat, das System seines Meisters zu vervollkommnen und zu einem wahren Theismus umzubilden, sondern auch behauptet, daß diese Tendenz keineswegs in Widerspruch mit dem System sey, vielmehr den Hintergrund der Ueberzeugungen Hegel's ausmache." Mamiani schließt seine Annotazioni, nachdem er sich noch einmal gegen die Hegelianer erklärt, mit folgenden Worten: „Doch ich höre sagen, daß diese Neuigkeit in Deutschland, wo sie zu Tage gekommen, schon in Vergessenheit geräth. O daß Italien sich immer vom Trödler kleiden lassen, und die Sachen theuer bezahlen muß, die abgelegt sind von den großen Herrn jenseits der Alpen!" Ma-

*) In einer Anm. fügt Bonatelli hinzu: „Lotze z. B. hat vor zwei Jahren seinen Microcosmus, ein Werk, von dem ich nicht weiß, ob es reicher ist an encyclopädischem Wissen und Scharfsinn und Genialität der Beobachtungen oder an Sparsamkeit und Tüchtigkeit der Schlüsse, mit einer glänzenden Vertheidigung der Persönlichkeit Gottes beendet."

miani tritt dem Kantischen Idealismus als Realist entgegen (S. 64), und hält gegen Bonatelli daran fest, daß objective Realität jedem wirklich denkbaren, von logischem Widerspruch freien Begriff zukomme (S. 79).

Auf dem großen Dantefest in Florenz 1865 sagte Mamiani, indem er auf Worte von Deutscher Seite antwortete: Wir fühlen große Ehrerbietung gegen Deutschland. Kein Studierzimmer eines italienischen Gelehrten, wo nicht Deutsche Bücher geöffnet lägen. Möchten nur die Deutschen, die Gott in allen Dingen zu erkennen und anzubeten pflegen, ihn anbeten auch in der Bestimmung der Nation und in deren Unabhängigkeit. — Sicherlich wird die blutige Auseinandersetzung des Jahres 1866 auch dazu dienen, deutsche und italienische Wissenschaft einander noch näher zu bringen.

Ed. Böhmer.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

Abercrombie: On the Intellectual Powers. Reprint. London, Murray, 1869 (3½ Sh.).

— — — On the Philosophy of the Moral Feelings. Ibid. (2½ Sh.)

H. Ahrens: Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staats. Erster Band: Die Geschichte der Rechtsphilosophie und die allgemeinen Lehren. 6te Auflage. Wien, Gerold, 1869 (2⅓ ₰)

Aphorismen aus den Papieren eines Verstorbenen. Nürnberg, Ebner, 1869 (1 ₰)

Aristoteles über die Dichtkunst. In's Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Dr. F. Ueberweg. Berlin, Heimann, 1869 (5 Sgr.).

Aristotle's Nicomachean Ethics, newly translated into English. By R. Williams. London, Longmans, 1869 (12 Sh.).

L. Arnold: Die Unsterblichkeit der Seele, betrachtet nach den vorzüglichsten Ansichten des classischen Alterthums. Landshut, Krüls, 1870 (15 Sgr.).

Aspects of Humanity, Brokenly Mirrored in the Ever-swelling current of Human Speech. Philadelphia, Lippincott, 1869.

Ch. Aubertin: Senèque et saint Paul. Etude sur les rapports supposés entre le philvsophe et l'apôtre. Paris, 1869 (7 Fr.)

St. Augustin: Oeuvres complètes. Trad. sous la direction de M. Raulx T. XIV: Oeuvres polémiques. Bar-le-duc, Guerin, 1869.

J. Bahnsen: Zum Verhältniß zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie. Stolpe, Eschenhagen, 1870 (6 Sgr.)

S. Baring-Gould: The Origin and Development of Religious Belief. Part. I. Heatheism and Mosaism. London, Rivington, 1869 (15 Sh.)

F. A. P. Barnard: Die neuern Fortschritte der Wissenschaften nebst einer Prüfung der angeblichen Identität der geistigen Thätigkeiten und der physikal. Kräfte. Aus d. Engl. übers. v. G. A. v. Klöden. Berlin, Weidmann, 1870 (10 Sgr.).

A. Barratt: Physical Ethics, or the Science of Action: an Essay. London, Williams & Norgate, 1869 (12 Sh.)
J. Bascom: The Pninciples of Psychology. New York, Putnam, 1869 (1 D. 75 C)
Dr. Beale: Protoplasm; or Life, Force and Matter. London, Churchill, 1869 (5½ Sh.).
G. v. Benoit: Darstellung der Locke'schen Erkenntnißtheorie, verglichen mit d. Leibnitz'schen Kritik derselben. Preisschrift. Bonn, Dalp, 1869 (24 Sgr.).
F. G. Bergmann: Résumé d'études d'Ontologie générale et de Linguistique générale, ou essais sur la nature et l'origine des êtres etc. 2 édition. Paris, Maisonneuve, 1869 (3½ Fr.).
E. Bersot: Libre philosophie. Paris, Baillière, 1869 (2½ Fr.).
E. Berthulus: L'Athéisme au XIX e siècle, devant l'histoire, la philosophie médicale et l'humanité. Paris, Renouard, 1869 (7½ Fr.).
B. v. Beskow: Die Gesundheit der Seele. Nach dem Schwedischen übersetzt von C. v. Sorrauw. Berlin, Duncker, 1869 (12 Sgr.)
D. Biddle: The Spirit Controversy. London, Williams, 1869 (6 Sh.)
G. Biedermann: Kant's Kritik der reinen Vernunft und die Hegel'sche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft. Prag, Tempsky. 1869 (20 Sgr.).
W. H. J. Bleek: On the Origin of Language. Edit. by E. Haeckel, Translated by Davidson. London, Williams, 1869 (2 Sh.).
A. R. Böhner: Naturforschung und Culturleben in ihren neusten Ergebnissen. Zeugniß der Thatsachen über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. 3. unveränderte Auflage. Hannover, Rümpler, 1870 (1⅓ Thlr.)
M. Bourdaloue: Pensées sur divers sujets de religion et de morale. Précédées d'une introduction par M. Silvestre de Sacy. 2 vols. Paris, Techner, 1869 (12 Fr.).
W. Braubach: Der Wunderglaube als Heilmittel gegen den Aberglauben. Neuwied, Heuser, 1869 (4 Sgr.)
— — — Religion, Moral und Philosophie der Darwin'schen Artlehre nach ihrer Natur und ihrem Charakter als kleine Parallele menschlich geistiger Entwickelung. Ebd. 1869 (12 Sgr.).
C. Bray: The Philosophy of Necessity, as applicable to Moral, Mental and Social Science. 2 edit. London, Longmans, 1869 (9 Sh.).
C. C. J. Bunsen: God in History or the Progress of Man's Faith in the Moral Order of the World. Translated from the German by S. Winkworth. Vol. III. London, Longmans, 1870 (12 Sh.)
E. Bunsen: Die Einheit der Religion im Zusammenhange mit den Völkerwanderungen der Urzeit und der Geheimlehre. Erster Band. Berlin, Mitscher, 1870 (4 Thlr.).
R. Burgess: The Relation of Language to Thought. London, Williams, 1879 (2½ Sh.).
A. Cahagnet: Etudes sur le materialisme et spiritualisme. Argenteuil. 1870 (1¼ Fr.)
O. Caspari: Leibniz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der physikalischen Grundbegriffe von Kraft und Stoff. Ein historischer Beitrag zur neuern Philosophie und zur Geschichte der Naturwissenschaft. Leipzig, Voß, 1870 (1 Thlr. 6 Sgr.)
E. Chaignet: Vie de Socrate. Paris, Didier, 1869.
F. de Chauliac: La veritable éducation morale. Montpellier, 1869 (2 Fr
F. Chlebik: Dialektische Briefe. Berlin, Nicolai, 1869 (20 Sgr.).
J. Clamageran: Le materialisme contemporain. Paris, Cherbuliez, 1869
Bishop Clark: Primary Truths of Religion. London, Bell, 1869.

A. Clément: Essai sur la science sociale. Economie politique. Morale expérimentale, Politique théorique. 2 vols. Paris, Guillaumin, 1869 (15 Fr.).

Clementis Alexandrini Opera. Ex recensiane Gulielmi Dindorfii. 4 vol. London, Macmillan, 1870.

A. J. Davis: Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen u. eine Stimme an die Menschheit. 2 Bände. Leipzig, Wagner, 1869 (6 ℛ 20 Sgr).

D. A. Day: Plato. Analysis of the Dialogues, whith an Analytical Index. London, Bell, 1869 (5 Sh.).

A. Dean: History of Civilization. Vol. IV — VI. Albany, Munsell, 1869 (12 D.).

A. Desjardins: Les moralistes français au seizième siècle. Paris, Didier, 1870.

Desorges (abbé): De l'origine et de la nature du ouvoir. Coulommiers, 1869 (7 Fr.).

P. Despine: Psychologie naturelle. Etude sur les familles intellectuelles et morales dans leur état normal et dans leur manifestations anormales etc. 3 vols. Paris, Durand, 1869 (21 Fr.)

F. Dittrich: Observationes quaedam de ordine naturali et morali. Commentatio ethica. Brunsbergae, Peter. 1869 (6 Sgr).

The Divinum Humanum in Creation. London, 1869 (3½ Sh.).

J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Band: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Zweite verbesserte Auflage. Berlin, Hertz, 1869 (2 ℛ 20 Sgr).

F. W. Evans: The Mental Cure, illustrating the Influencc of the Mind on the Body, in Health and Disease, and the Psychological Method of Treating. Boston, Carter, 1869 (1½ D.).

C. C. Everett: The Science of Thought. A System of Logic. Boston, Spencer, 1869 (2 D.).

J. H. Fairchilds: Moral Philosophy, or the Science of Obligation. New-York, Sheldon, 1869 (1½ D.).

M. Ferraz: De la psychologie de St. Augustin. 2 édition. Paris, Thorin, 1869 (7 Fr.).

L. Ferri: Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au XIXme siècle. 2 vols. Paris, Durand, 1869 (12 Fr.).

J. G. Fichte: New Exposition of the Science of Knowledge. Translated from the German by A. E. Kröger. St. Louis, Gray, 1869 (1 D.).

Fichte's Reden an die deutsche Nation, mit Einleitung von E. Kuhn. Berlin, Heimann, 1869 (15 Sgr).

K. Fischer: Anti-Trendelenburg. Eine Duplik. Jena, Dabis, 1870 (12 Sgr).

L. B. Foerster: Quaestionem de Platouis Phaedro scripsit. Berolini, Ebeling, 1869 (8 Sgr).

G. Fontana: Sulla immortalità dell' anima, esame storico-filosofico con l'agginnta di molti documenti inediti. Siena, 1869 (1 L.).

A. Fouillée: La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées. 2 vols. Paris, Ladrange, 1869.

M. Fowler: Elements of Inductive Logic. London, 1869 (6 Sh.).

P. Franchi: Esposizione ragionata dei principii di Letteratura. Piacenza, 1869 (2½ L.)

A. Franck: Elements de morale. Paris, Hachette, 1870 (2 Fr.).

Th. Funck-Brentano: La pensée exacte en Philosophie. Paris, Libr. internat. (Leipzig, Verboeckhoven) 1869 (6 Fr.).

A. Gabelli: L'uomo e le scienze morali. Milano, 1869 (3 L.)

W. Gaß: Die Lehre vom Gewissen. Ein Beitrag zur Ethik. Berlin, Reimer, 1869 (1 ⁊).
Gaum: Leben und Nichtleben oder der große Irrthum des 19. Jahrhunderts. Regensburg, Manz, 1869 (20 Sgr.)
J. Gavarret: Physique biologique. Les phénomènes physiques de la vie. Paris, Masson, 1869 (7 Fr.).
J. M. v. Gayette-Georgens: Geist des Schönen in Kunst und Leben. Praktische Aesthetik für die gebildete Frauenwelt. Berlin, Nicolai, 1870 (1 ⁊ 25 Sgr).
A. D. Gentili: L'athéisme réfuté par la science, suivi de la critique du surnaturel, du spiritualisme, des systèmes athées etc. Paris, Dentu, 1869 (7 Fr.).
C. Giambelli: Saggio critico-filosofico intorno a Niccolo Macchiavelli. Torino, 1869.
B. Girard: Etude philosophique sur l'origine des diverses vocations et de psychologie. Paris, 1899 (3 Fr.).
S. B. Gould: The Origin and Development of Religions Belief. Part. I. Philadelphia, Lippincott, 1869 (4½ D.).
L. Grote: Leibniz und seine Zeit. Populäre Vorlesungen 2c. Hannover, Brandes, 1869 (2 ⁊).
H. Grotius: Recht des Krieges und Friedens. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1869.
C. Grapengießer: Kant's Lehre von Raum und Zeit; Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg Jena, Mauke, 1870 (12 Sgr).
G. Hagemann: Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht Münster, Russell, 1869 (15 Sgr).
G. Harris: The Theory of the Arts; or Art in Relation to Nature, Civilization, and Man. Comprising an Investigation into the Origin, Rise etc. 2 vols. London, Trübner, 1865 (21 Sh.).
G. Hartenstein: Historisch-philosophische Abhandlungen. Leipzig, Voß, 1870 (3 ⁊ 20 Sgr).
F. A. v. Hartsen: Grundzüge der Wissenschaft des Glücks. Halle, Pfeffer, 1869 (8 Sgr).
J. Haven: Studies in Philosophy and Theology. Andover, Draper, 1869 (2 D.).
R. G. Hazard: Two Letters on Causation and Freedom of Will. Addressed to J. St. Mill. Boston, Lee, 1869 (2 D.).
— — — Essai on Language and other Papers. Ed. by P. Peabody. Boston, Philipps, 1869.
C. Hebler: Philosophische Aufsätze. Leipzig, Fues, 1869 (24 Sgr).
Hegel's First Principles: an Exposition of Comprehension and Idea (Begriff u. Idee). Translated from de German of G. W. F Hegel and accompanied with an Introduction and Explanatory Notes by W. T. Harris. St. Louis, Gray, 1869.
S. S. Hennel: Comparative Metaphysics. I. Method the Revers of that of Science, argued to be the means in reality to the deepest kind of Harmony with Science. London, Trübner, 1879 (2 Sh.).
— — — Comparativism, explained as a Principle which involves Necessary Antagonism of Religion to Positivisme. Ibid. 1869 (2 Sh.).
W. G. Herdman: Thoughts on Speculative Cosmology and the Principles of Art London, Longmans, 1870 (5 Sh.).
S. W. Hodgson: Time and Space; a Metaphysical Essay. London, Lon mans, 1869 (16 Sh.).
J. Homberg: Gedanken über das wahre Glück. Berlin, Grote, 18((25 Sgr)
F. Holtzendorf: Die Principien der Politik. Berlin, Lüderitz, 18 (1 ⁊ 18 Sgr).

G. H. G. Jahr: Die wichtigsten Zeitfragen. Erster Band: Die Natur, der Menschengeist und sein Gottesbegriff. Leipzig, Literar. Institut, 1870 (1 Thlr. 10 Sgr.).

James: The Secret of Swedenborg: being an Elucidation of his Doctrine of the Divine Natural Humanity. Boston, Fields, 1869 (2 D.).

Ch. Janolin: L'aieul du but et des principales carrières de la vie. Esquisse morale. Paris, Didier, 1869 (3 Fr.).

T. Inman: Ancient Faiths embodied in Ancient Names. London, 1869.

Journal of Speculative Philosophy. Edited ey W. T. Harris. Vol. III, No. 1—4. St. Louis, Gray, 1869 (2 D.).

J. Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausgegeben u. erläutert v. J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (10 Sgr.).

— - - — Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausg. v. G. B. Jäsche, erläutert v. J. H. v. Kirchmann. Ebd. 1870 (10 Sgr.).

J. Kant: The Metaphysics of Ethics. Translated by T. W. Semple. A new Edition, with an Introduction by Rev. H. Calderwood. Edinburgh, Clark, 1869 (6 Sh.).

W. Kaulich: Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Gränzen des Wissens. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie. 2. Aug. Graz, Pock, 1869 (20 Sgr.).

A. Klemt: Zur Orientirung auf dem Gebiete der bildenden Kunst. Ein Vortrag. Prag, Ehrlichs, 1870 (8 Sgr.).

R. P. Kleutgen: La philosophie scolastique exposée et défendue. Trad. par C. Sierp. T. III. Paris, Haume, 1869.

W. Krämer: Ueber die sittliche Werthschätzung menschlicher Größe. Vortrag. Gera, Ströbel, 1870 (6 Sgr.).

A. von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig, 1869.

K. W. Kunis: Vernunft und Offenbarung. Die Widersprüche zwischen Glauben und Wissen naturwissenschaftlich-philosophisch bearbeitet. Leipzig, Schäfer, 1870 (1 Thlr.).

F. Lamennais: Oeuvres. Essai sur l'indifférence en matière de religion. vols. Paris, Garnier, 1869 (12 Fr.).

W. E. H. Lecky: History of European Morals from Augustus to Charlemagne. 2 edition. 2 vols. London, Longmans, 1869 (28 Sh.).

E. Lemcke: Populäre Aesthetik. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. Leipzig, Seemann, 1870 (2 Thlr. 21 Sgr.).

A. v. Leonhardi: Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens 1. Heft. Prag, Tempsky, 1869 (16 Sgr.).

F. Leroy: Philosophie chrétienne de l'histoire, ou la création, l'ère patriarcale etc Paris, Palmé, 1869.

V. Lilla: Kant e Rosmini. Torino, 1869 (1½ L.)

C. E. Luthardt: Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der Moral des Christenthums. I. Die Güterlehre. Leipzig, Dürr, 1869 (15 Sgr.).

A. Mangeri: Elementi di Filosofia ad uso del seminario arcivescovile di Catania. Disp. I. Gatania, 1869 (1½ L.).

H. L. Mansel: Metaphysics; or, the Philosophy of Consciousness. 2 edition. Edinburgh, Black, 1870 (7½ Sh).

H. Martin: Les sciences et la philosophie Paris, Didier, 1869 (4 Fr.).

H. Maudsley: Die Physiologie und Pathologie der Seele. Nach des Originals zweiter Aufl. Deutsch bearbeitet von A. Boehm. Nürnberg, Stuber, 1870 (2½ Thlr.).

F. D. Maurice: Lectures on Social Morality. Delivered in the University of Cambridge. London, Macmillan, 1870 (14 Sh.).

C. Meißner: Die Natur aufgefaßt nach ihren Aeußerungen und Ableitung ihres Begriffs. Jena, Frommann, 1870 (12 Sgr.).
M. Mendelssohn: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Mit Einleitung u. Anmerkungen herausg. v. A. Bodek. Leipzig, Brockhaus, 1869 (10 Sgr.).
P. Melanthonis de legibus oratio, ex recensione Th. Muther. Editio II. Weimar, Böhlau, 1869 (12 Sgr.).
W. Menzel: Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre. 2 Bände. Leipzig, Fues, 1869 (4 Thlr.).
G. Merlet: Causeries morales et littéraires. Paris, Didier, 1870.
J. B. Meyer: Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert. Berlin, Hertz, 1870 (1⅓ Thlr.).
Montaigne's Complete Works, comprising the whole of the Essays, Letters and Travels, new first translated with Life, Critical Essays and Notes. London, Templeman, 1869 (10 Sh.).
P. Montée: La philosophie de Socrate. Arras, 1869 (6 Fr.).
T. Mora: La vita dell' essere. Saggio di una sintesi della Teologia e della Filosofia. Vercelli, 1869 (5 L.).
More Light, a Dream in Science. London, Wyman, 1869.
J. Müller: Das Wirken und Denken des Menschen. Principien u. Ideen zu seinem Leben, Kunst u. Wissenschaft, Staat u. Religion. 1. Theil. Leipzig, Leiner, 1870 (1 Thlr. 10 Sgr.).
M. Müller's Lecture on Buddhist Nihilism. Delivered etc. London, Trübner, 1869 (1 Sh.).
M. Müller: Im Lande der Denker! oder: werden die Gelehrten, namentlich meine lieben Landsleute, noch nicht bald einig in Bezug einer Neugestaltung unsres Culturideals. Berlin, Löwenstein, 1870 (18 Sgr.).
H. Ch. Oersted: Der Geist in der Natur. Dritte Ausgabe. 2 Bände. Leipzig, Senf, 1868 (1¼ Thlr.).
E. Pfleiderer: Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Ein Lichtpunkt aus Deutschlands trübster Zeit. Für die Gegenwart dargestellt. Leipzig, Fues, 1870.
— — — Leibnitz als Verfasser von zwölf anonymen, meist deutsch politischen Flugschriften nachgewiesen. Ebd. 1870 (24 Sgr.).
A. Pichler: Die Theologie des Leibniz aus sämmtlichen gedruckten u. vielen noch ungedruckten Quellen &c. 2. Theil. München, Lit. art. Anst. 1870, (2 Thlr. 4 Sgr.).
E. Pillon: L'année philosophique, études critiques sur le mouvement des idées générales dans divers ordres de connaissances. 2 anné. St. Cloud, 1869 (5 Fr.).
K. E. Planck: Gesetz und Ziel der neueren Kunstentwickelung im Vergleiche mit der antiken. Stuttgart, Ebner, 1870, (15 Sgr.).
— — — Grundzüge der organischen Naturansicht, als Einleitung zur Anthropologie. Tübingen, Fues, 1869 (7 Sgr.).
A. H. Post: Untersuchungen über den Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre mit dem antiken Religionswesen nach der Methode vergleichender Religionswissenschaft. Bremen, Gesenius, 1869 (12 Sgr.).
F. A. Pouchet: The Universe or the Infinitly Great and the Infinitly Little. From the French. London, Blackie, 1869.
T. Ragg: Creation's Testimony to its God: the Accordance of Science, Philosophy, and Revelation. A Manual of the Evidences of Natural and Revealed Religion with special Reference to the Progress of Science and Advance of Knowledge. IIth Edition. London, Griffin, 1869 (5 Sh.).
F. Recht: Die Erkenntnißlehre der Schöpfung nach Grundsätzen der freien Forschung und die Bedeutung dieser Lehre für die Ausbildung des Menschen. 2. Auflage [Ausgabe]. Berlin, Grieben, 1870 (3 Thlr.).

A. Reichenbach: Pflicht und Recht. Zwei Vorträge. Harburg, Reichenau, 1869 (2 Sgr.).
H. Ritter: Ueber das Böse und seine Folgen. Gotha, Perthes, 1869 (2 Thlr.).
B. Robidou: La république de Platon comparée aux idées et aux états modernes. Paris, Libr. internat. 1869.
K. Rokitansky: Der selbständige Werth des Wissens. Vortrag, Wien, Gerold, 1869 (8 Sgr.).
K. Rosenkranz: Hegel als Deutscher Nationalphilosoph. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1870 (2 Thlr.).
A. Rothenbücher: Das System der Pythagoreer nach der Angabe des Aristoteles. Berlin, Heimann, 1870 (15 Sgr.).
C. Royer: Origine de l'homme et des sociétés. Paris, Masson, 1869 (7½ Fr.).
Bertrand de Saint-Germain: Descartes, considéré comme physiologiste et comme médecin. Paris, Masson, 1879.
N. Sands: The Philosophy of Teaching. The Teacher, the Pupil, the School. New York, Harper, 1869 (1 D.).
M. Schaafhausen: Les questions anthropologiques de notre temps. Trad. de l'allemand par M. L. Koch. Paris, 1868.
X. Scherer-Boccard: Handbuch zur Beurtheilung der Vorurtheile und Irrthümer unsrer Zeit. Heft 1. Luzern, Prell, 1870 (16 Sgr.).
Schleiermacher: Philosophische Sittenlehre. Herausg. u. erläutert von Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (1 Thlr. 5 Sgr.).
A. Schuyler, The Principles ef Logic, for High Schools and Colleges. Cincinati, Wilson, 1869.
A. Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie. Herausgegeben von Dr. K. Köstlin. Zweite vermehrte Auflage. Tübingen, Laupp, 1870 (1 Thlr. 10 Sgr.).
M. de Ségur: Die Freiheit. Autorisirte Uebersetzung von J. Molzberger. Mainz, Kirchheim, 1869 (10 Sgr.).
A. R. Signorelli: Ontologismo riformato nelle essenze eterne delle cose. Lettere del S. G. Scalia. Catania, Bellini, 1869.
J. Spedding: Lettres and Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works. Vol. V. London, Longmans, 1870 (12 Sh.).
B. de Spinoza's kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Aus d. Holländischen zum ersten Mal in's Deutsche übersetzt u. mit einem Vorwort begleitet von C. Schaarschmidt. Berlin, Heimann, 1869 (5 Sgr.).
B. de Spinoza: Korte Verhandeling van God, de mensch en desself welstand. Tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem ed. G. Schaarschmidt. Amsterdam, Muller, 1869 (2 Fr.).
B. de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen u. dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. A. van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften in's Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung, kritischen u. exeget. Erläuterungen v. C. Sigwart. Tübingen, Lange, 1869 (1⅓ Thlr.).
A. Spir: Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Weltanschauungsweise. Leipzig, Friedel, 1869 (3 Sgr.).
— — Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung. Ebend. 1869 (6 Sgr.).
— — Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht. Ebend. 1869 (12 Sgr.).
J. Tamba: Elementi di Filosofia, tolsi dalle opere di S. Tomaso ad uso della gioventù. Vol. II: Filosofia speciale. Faenza, 1869.
A. Tilloy: Dieu et l'ame devant la critique contemporaine. St. Cloud, 1869 (3½ Fr.).

J. B. Tissandier: Etudes de Théodicée. St. Cloud, 1869.
A. Trendelenburg: Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig, Hirzel, 1869 (6 Sgr.).
A. Treblin: Zur Entwickelungsgeschichte Schleiermachers. Vortrag.
S. Turbiglio: L'empire de la Logique. Essai d'un nouveau système de philosophie. Turin, Paravia, 1870 (3 Fr.)
H. Tuttle: The Career of God-Idea in History. Boston, Adams, 1869 (1½ D.).
P. Umana: Sonnambolismo spontaneo, provocato e magnetico. Cagliari, 1869. Breslau, Gebhardt, 1869 (5 Sgr.).
K. Uphues: Die philosophischen Untersuchungen der Platonischen Dialoge Sophistes und Parmenides. Im Auszuge dargestellt u. mit Erläuterungen begleitet. Münster, Russell, 1869 (12 Sgr.).
— — Elemente der Platonischen Philosophie. Auf Grund des Platonischen Sophistes u. mit Rücksicht auf die Scholastik entwickelt. Soest, Nasse, 1870 (10 Sgr.).
P. de Saint-Victor: Hommes et Dieu. 3me édition. Paris, Lévy, 1869 (7½ Fr.),
W. Volkmann: Der Mystiker Heinrich Suso. Gymnasial-Programm. Duisburg, 1869.
R. Volkmann: Synesius von Cyrene. Eine biographische Charakteristik aus d. letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus. Berlin, Ebeling, 1869 (1 Thlr.).
J. Volkmer: Das Verhältniß von Geist u. Körper im Menschen nach Cartesius. Historisch-philosophische Abhandlung. Breslau, Aderholz, 1869 (8 Sgr.).
J. S. Watson: The Reasoning Powers of Animals. New York, 1869 (3 D.).
Chr. H. Weiße's Psychologie und Unsterblichkeitslehre nebst Vorlesungen über den Materialismus u. verwandten Beigaben. Aus Weiße's handschriftl. Nachlaß u. akademischen Nachschriften zusammengestellt von Dr. R. Seydel. Leipzig, Findel, 1869 (1⅓ Thlr.).
C. Werner: Speculative Anthropologie, vom christlich philosophischen Standpunkte dargestellt. München, Lentner, 1870 (1 Thlr. 27 Sgr.).
R. Willis, Benedict de Spinoza: his Ethics, Life, Letters and Influence on Modern Religious Thought. London, Trübner, 4870.
J. L. Zacharie: L'homme et ses deux vies, ou vie et mort de l'homme. Lyon, Rey, 1870.
R. Zimmermann: Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik. 2 Bände. Wien, Braumüller, 1870 (4 Thlr.).
P. Zimmermann: Die Unsterblichkeit der Seele in Plato's Phädon. Leipzig, Hässel, 1869 (20 Sgr.).
R. Zoeppritz: Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. 2 Bände. Leipzig, Engelmann, 1869 (3 Thlr. 10 Sgr.).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Siebenundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1870.

Inhalt.

Zur Begründung des „concreten Theismus."

Eine kritische Berichterstattung

von J. H. v. Fichte.

Zweiter Artikel *).

15. „Es ist ein Vieles von Realwesen in Wechselwirkung mit einander gegeben;" dies war der feste Ausgangspunkt metaphysischer Forschung, welcher im Vorhergehenden (§. 13 u. 14) sich ergab. Das Ziel und die Absicht dieser Forschung aber war, aus der Gesammtbeschaffenheit jenes „Gegebenen" zurückzuschließen auf das Wesen seines Urgrundes; was als ein sicherer Erkenntnißweg sich ergab, so gewiß erwiesenermaßen aus der Folge der Grund, aus der Wirkung die Ursache mit Evidenz erkannt zu werden vermag. Je eindringender und je erschöpfender daher es gelingen würde, die Weltgegebenheit zu erforschen: desto tiefer und überzeugender konnten wir hoffen, dem Wesen der höchsten Weltursache nahe zu kommen. Da ferner von jedem Standpunkt der metaphysischen Weltbetrachtung (es wird eine innerlich sich steigernde Stufenfolge derselben sich ergeben) durch Rückschluß ein genau bestimmter Begriff (eine „Definition") vom Wesen des Urgrundes gefunden wird: so muß daraus eine Reihe von Definitionen (eigenthümlichen Auffassungen) des Urgrundes hervorgehen, welche relative Wahrheit besitzen, somit als „Prädicate" des höchsten Wesens zu bezeichnen sind, während doch nur vom höchsten und umfassendsten Standpunkte der Weltbetrachtung der ganze und volle Begriff des Urwesens zu gewinnen ist.

Endlich ist nicht zu verkennen, daß nur von diesem höchsten Standpunkte, vom höchsten Begriffe des Urgrundes, auch nach Rückwärts sich Licht verbreiten könne auf den ganzen zu-

*) Erster Artikel in der „Zeitschrift" Bd. 53 Heft 2. 1868.

rückgelegten Weg. Wenn eine Lösung des Weltproblems in allmählicher und stufenweis sich vollendender Entwicklung möglich ist, wie nach den allgemeinen Prämissen der „Erkenntnißlehre“ nicht zu bezweifeln, so muß sich endlich doch Alles ganz von selbst in ein letztes Wort, in ein definitives Endergebniß zusammenfassen, welches ungesucht aus all den besondern Ergebnissen sich hervordrängt. Und es wird sich finden, daß dies „letzte Wort des Räthsels“ mit Nichten ein abstruser Begriff, ein schwer zu erfassender, selbst halb räthselhafter Gedanke sey, zu dessen Anerkennung man durch künstliche Abstraction sich zwingen müsse, sondern eine einfache Grundwahrheit, die keines Denkzwanges und keiner Ueberredung bedarf; denn sie enthält, abgelöst von allen Hüllen und Verlarvungen, die eine unreife, unvollendete Weisheit ihr aufgedrückt hat, nur dasjenige, was wir überall in einem Bruchtheil seines Wesens erblicken können, und was uns selbst in jedem Moment unsers wirklichen, energischen Daseyns zu erleben vergönnt ist, in einfacher Klarheit und in überzeugendem Gesammtausdruck, gleichwie in jedem Thautropfen das Licht der Einen Sonne sich wiederspiegelt.

16. Dieser ganze „Erkenntnißproceß“ im Weltbegriffe — um ein vielleicht überflüssig Erscheinendes noch ausdrücklich hervorzuheben — ist in keiner Weise als ein objectiver Hergang zu fassen, weder bedeutend eine Genesis innerhalb der Welt, noch viel weniger eine solche im höchsten Wesen; mit andern Worten: er ist kein „kosmogonischer“ oder gar „theogonischer Proceß“; sondern lediglich und ausschließend ein Proceß der Selbstbildung des metaphysischen Denkens.

a) Da aber weiter, wie im Vorhergehenden (§. 5, A. §. 14) ausführlich gezeigt wurde, alles menschliche Denken ein unwillkürliches „Metaphysiciren“, ein „Grund-(Gott-) Suchen“ ist, dies allgemeine Denken jedoch als vorbewußt wirkende Macht dem menschlichen Bewußtseyn gegenwärtig bleibt, um von Innenher in der Gestalt des religiösen Gefühls, Ahnung, wortloser Andacht unwillkürlich und unablässig anregen, so bezeichnet jener Proceß auch die allgemeine u

gesetzliche Selbstbildung des religösen Bewußtseyns, weil nach psychischer Nothwendigkeit das innerste Geistwesen in seiner Einheit, also auch Gefühl und Wille, durch jene unwillkürlichen Anregungen des Denkens mit angesprochen werden.

b) Den höchsten Grund und Ursprung eines solchen gottsuchenden Antriebes im menschlichen Geiste durften wir jedoch weder in dem sich selbst überlassenen Menschenwesen, noch in irgend welchen, wenn auch noch so mächtigen Welteindrücken suchen, die ihn immer doch nur mit endlichen Ereignissen und endlichen Ursachen bekannt machen können. Der eigentliche, allein stichhaltende Erklärungsgrund — auch für den gegenwärtigen Gedankenzusammenhang ist dies entscheidend, — kann nur in denjenigen Wesen gefunden werden, welches zugleich Gegenstand dieses Suchens ist. Gott selbst und allein Er ist es, der diesen Antrieb in uns zu erregen vermag, so gewiß er überhaupt als Grundursache zu allem Endlichen und so auch zum Menschen sich verhält, und somit auch als der Urheber von Allem gedacht werden muß, was in unserm Bewußtseyn als ein durchaus Allgemeines wie in seinen Wirkungen als Unaustilgbares sich ankündigt.

c) Und so konnten wir das Vorhandenseyn jenes metaphysischen, zugleich religiösen Antriebes in uns alles Ernstes und mit ausdrücklicher Betonung als einen thatsächlichen, ja thatkräftigen Beweis vom „Daseyn Gottes" bezeichnen, weil er darin unserm Geiste sich in seiner ursprünglichsten, zugleich unverkennbarsten Wirkung kundgiebt. (In seiner „unverkennbarsten", sagen wir, sofern wir in der That gründlich zu denken und ebenso gründlich unser eignes Denken zu verstehen, uns entschließen können.)

17. Tiefer erwogen, bleibt hier jedoch eine Unbestimmtheit zurück, welche sogar die Möglichkeit pantheistischer Abwege nicht ausschließt und die daher durch weitere metaphysische Forschung zu tilgen ist. Auch dem Pantheismus ist jene Auffassung vom

wahrhaften Ursprunge des Gottesbewußtseyns in uns keinesweges fremd; ja es ist dies sogar ein Moment ernster, unverlierbarer Wahrheit an ihm, durch welches er mit dem Theismus zusammenhängt und eine wichtige Einsicht ihm gerettet hat. Gott kann nur durch Gott (durch sein Sichmittheilen) gewußt und erkannt werden; diese Fundamentalwahrheit darf auch der Pantheismus in gewissem Sinne sich aneignen; und selbst in der höchst abstracten Formel Spinoza's: „daß die Liebe des Menschen zu Gott nur die Liebe sey, mit der Gott sich selber liebt,“ ist ein Wahres enthalten, sofern man ihr die rechte und die vollständige Entwicklung giebt.

Wenn dagegen jener Satz also ausgedeutet wird, wie es neuerdings zumeist geschehen, daß das Gottesbewußtseyn im Menschen zugleich das Bewußtseyn Gottes von sich selbst sey, daß Gott überhaupt erst im Menschen zur Persönlichkeit gelange, aus dem Natursеyn in die Potenz des Bewußtseyns sich erhebe, — sammt all den weitern Consequenzen, die sattsam aus diesem Axiom gezogen worden sind: so schlägt damit jene hohe Wahrheit in einen Irrthum um, der um so verhängnißvoller und verderblicher ist, als er der segenbringendsten Ueberzeugung scheinbar so nahe steht, in Wahrheit aber die höhnende Parodie und Caricatur derselben geworden ist. Wir brauchen die Folgen dieser Umdeutung nicht weiter darzulegen; die jüngste Entwicklung der deutschen Speculation hat sie des Breitesten und des Grellsten an den Tag gebracht.

18. Dennoch beruht der erste Ursprung jenes Mißverständnisses auf einer so verzeihlichen Uebereilung, auf einem so leicht erklärbaren Ueberspringen gewisser unbeachteter Mittelglieder und Zwischenbegriffe, daß man behaupten darf, es habe erst der vollen, extremen Herausbildung des Irrthums bedurft, um auf seine früheste Quelle zurückzugehen und diese zu verstopfen. Und ausdrücklich geben wir zu, daß die Hauptvertreter jener Lehre, namentlich Hegel

---

*) Wir verweisen in dieser Beziehung auf seine authentische Erklärung der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ 18 3te Ausgabe §. 564 S. 576.

persönlich eine Gesinnung in sie hineinzulegen vermochten, welche sie mit dem Kerne religiöser Wahrheit für ihr Gefühl in Eintracht ließ. Das innerlich Zweideutige des ganzen Standpunkts von Seiten des Begriffs lag damals noch im Verborgenen, die entscheidende Krisis hatte sich noch nicht hervorgebildet.

Um so mehr jedoch ist es von Nöthen, auch jetzt noch und gerade für die Gegenwart, die letzte Hülle jener Zweideutigkeiten abzustreifen. Denn kaum ist es zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß die charakteristischen Einseitigkeiten unserer gegenwärtigen Bildung, gerade da, wo sie am Vornehmsten im Gewande moderner Wissenschaftlichkeit auftritt, ihre gemeinsame Wurzel haben in jener ächt pantheistischen Neigung, das Allgemeine, die Gattung über das Individuum zu stellen, allein in jenem das Wesen und den Zweck des Ganzen, in diesem nur das verschwindende, für sich selbst werthlose Moment eines allgemeinen Processes zu sehen, überall nur Nothwendigkeit, mechanisches Geschehen, statistische Gesetzlichkeit auszuspüren und darin die wahren Erklärungsgründe von Allem zu finden. Dieser tiefeingewurzelte Aberglaube unserer philosophischen und sonstigen Zeitbildung kann, wie man sieht, gründlich nur getilgt werden durch principielle Umbildung unserer bisherigen Metaphysik, und mittelbar dadurch der Religionsphilosophie.

19. Und diesen Mittelpunkt der Sache berührt gerade unsere gegenwärtige Betrachtung. Der „concrete Theismus", dessen Charakteristik hier uns obliegt, macht eben diese Fragen zum Hauptgegenstand seiner Untersuchung. Hier ist sogleich nun zu beachten, daß es wesentlich zwei Punkte sind, welche dabei zur Entscheidung kommen müssen: zuerst die Frage nach dem Wesen des Urgrundes und nach seinem Verhältniß zur „endlichen" Welt. Daß darin das höchste Ziel und die Hauptbestimmung aller metaphysischen Forschung zu suchen sey, bedarf keines besondern Erweises. Sodann die weitere, eng mit jener zusammenhangende Frage, welche jetzt gerade sorgsamste Beachtung verdient: ob die „endlichen Wesen", deren Inbegriff dasjenige

ausmacht, was wir „Welt", „Schöpfung" nennen, in der That völlig substanzlos im allgemeinen Wesen verschwinden, durchaus nur ein phänomenaler, vergänglicher Schein an demselben seyen, oder nach einer andern sehr bezeichnenden Formel: der daseyende, stets sich selbst aufhebende Widerspruch; ob daher als einzig Existirendes in ihnen lediglich das Allgemeine zu gelten habe, werde dies nun gedacht als unendlich sich verendlichende Substanz, oder als allgemeine, zu individuellen Ichen (Scheinpersönlichkeiten) unendlich sich fortbestimmende Vernunft?

20. Nicht zu übersehen ist dabei die Reihenfolge, in der jene beiden Probleme zu lösen sind.

Fast durchaus bisher schien es selbstverständlich, von der ersten Frage zur zweiten fortzugehen, nicht umgekehrt. Man hat neuerdings sich gewöhnt, die Idee des Unendlichen zum Ausgangspunkte zu nehmen; und da in diesem zweifelsohne das allerrealste Wesen und der Grund aller sonstigen Realität anzuerkennen ist, so war nun zuzusehen, was für den Begriff des „Endlichen" an Realität und Geltung noch übrigbleiben könne. Daß dieser Gedankengang, consequent verfolgt, für das Endliche nur ein Minimum von Realität übrig lassen konnte, war nicht zu vermeiden; und den entscheidenden Abschluß von diesen gesteigerten Negirungsacten des Endlichen finden wir in den pantheistischen Denksystemen, welche ihr gemeinsam Charakteristisches darin besitzen, dem Endlichen als solchen überhaupt die Realität abzusprechen.

Da aber um vieler, weiter unten zu erwähnender Gründe willen die Vernunft durch eine rein pantheistische, d. h. akosmistische Weltansicht nicht zufrieden gestellt werden kann, so ergab sich die in jüngster Zeit besonders viel verhandelte Frage: wie der Pantheismus gründlich und principiell zu „überwinden" sey? Wir antworteten, und wir wiederholen hier die Antwort:

Principiell nur dadurch, daß jene Gedankenfolge (§. 2[illegible] selber berichtigt werde, indem bei der metaphysischen Unters[illegible] chung vom Endlichen, als dem „Gegebenen", ausgegang[illegible]

und erst von da zur Erforschung des Unendlichen, als des Urgrundes aufgestiegen werde.

21. Hierdurch ist zuförderst der natürliche, objective Erkenntnißweg wieder hergestellt: vom Gegebenen als dem Bekannten und unmittelbar Erforschbaren, der „Welt", wird aufgestiegen zu dem erst zu Erforschenden, dem Begriffe des Urgrundes; denn der Rückschluß von der Beschaffenheit der Folge auf das Wesen der ihr entsprechenden Ursache ist überall anwendbar und in jeder Erkenntnißsphäre berechtigt; und gleicherweise steht fest, daß je tiefer und je umfassender eine Folge erkannt ist, desto sicherer auf das Wesen ihrer Ursache zurückgeschlossen werden kann.

Allein auf diesem Wege sodann — und auch dies ist auf's Schärfste zu betonen — entgeht man dem Erbfehler aller dogmatischen Philosophie, dem Grundirrthum, den Kant eigentlich stürzen wollte, der aber auch seitdem keineswegs unwirksam geblieben: es ist die tiefeingewurzelte Verwechslung bloßer Constructionen abstracter Begriffe im reinen Denken mit der Erkenntniß realer Verhältnisse und die unberechtigte Uebertragung jener auf dieses Gebiet.

Das berühmteste und folgenreichste Beispiel dieser Art ist die wohlbekannte „dialektische Aufhebung des Endlichen in's Unendliche." Dies rein logisch-dialektische Begriffsverhältniß hat, übertragen auf das Reale und seine Verhältnisse, nicht den geringsten entscheidenden Erkenntnißwerth, denn es ist ein bloß abstractes, darum an sich unbestimmtes und vieldeutiges Verhältniß. „Unendlich" und „endlich" sind völlig inhaltsleere, weil durchaus abstracte Begriffe. Was „Unendlichkeit" und „Endlichkeit" für das Reale bedeuten, wissen wir zunächst nicht und erfahren es auch nicht von jenen Abstractionen aus, wie scharf auch die denkende Analyse derselben durchgeführt sey.

Ebenso wenig ist von hier aus erkennbar, was realiter eine „Aufhebung" des Endlichen in's Unendliche bedeuten möge; denn es ist keineswegs dadurch erkannt worden: was am „endlichen" Realen das „Sichaufhebende" oder Vergäng-

liche sey, was dagegen das Unvergängliche, „Nichtaufzuhebende" an ihm seyn möge?

Am Allerwenigsten endlich folgt daraus das voreilige (pantheistische) Resultat: daß, worein das „Endliche" aufgehoben wird oder was das Endliche in sich aufhebt, gerade das Absolute sey!

22. Dies Alles, was dem letzten pantheistischen Systeme nicht zum erstenmale von uns vorgehalten wird, berechtigt nun wohl zu der Behauptung, daß so große Uebereilungen und Unachtsamkeiten nur durch ein grundverändertes methodisches Verfahren ausgeheilt werden können. Eben dies hat unsre Darstellung des „concreten Theismus" versucht, welche auch in dieser Beziehung streng und bewußt an die Ergebnisse Kant's anknüpfte. Darüber sey uns hier ein Wort gestattet!

Kant hatte gezeigt, daß allem Denken des Bedingten als verborgene Prämisse und ursprüngliche Voraussetzung der Gedanke eines Unbedingten zu Grunde liege. Ebendarum kann dieser Gedanke nicht aus Erfahrung stammen, welche nur Bedingtes bietet; er ist ein apriorischer, aller Erfahrung vorausgehender Begriff; er ist „Idee". Aber für das Erkennen des Realen ist jene Idee ein bloßer, inhaltsleerer Grenzbegriff, ein transscendentales Schema, welches zwar in allem Denken des Bedingten stillschweigend mitgesetzt wird, aber an sich selbst nichts Anderes enthält oder bezeichnet, als eben den formalen Gedanken der Unbedingtheit, mit der allerdings wichtigen weiteren Bestimmung, ein unbedingtes Wesen als existirend denken zu müssen, weil ein bedingtes gegeben sey.

So Kant, so im Wesentlichen auch Fichte, der eben aus diesem Grunde beständig verneinte, daß das Absolute als „Object", als „Ding an sich", als „Natur" u. dgl. gefaßt werden könne; so endlich Schleiermacher, welcher lehrte, — es ist eines der Hauptergebnisse seiner „Dialektik" — daß Anschauung des Absoluten nie wirklich vollzogen werden könr sie sey nur ein „indirecter Schematismus".

23. Soll nun dennoch nicht nur von einem Denkenmü

sen des Unbedingten, sondern auch von einer realen Erkennbarkeit desselben die Rede seyn (und angestrebt wird diese unaufhörlich, auf unbewußte oder bewußte Weise, so gewiß alles reale Erkennen in Begründen besteht, alles Begründen aber nichts Anderes ist, als Suchen des Urgrundes, d. h. mittelbares Erkennenwollen des Urgrundes aus seinen Wirkungen; vgl. §§. 6. 14)*): so kann dies nur auf indirectem Wege gelingen. Wir müssen eben im Bedingten der Erfahrung, im gesammten Thatsachengebiete, dasjenige aufsuchen, was selbst den Charkter des Unbedingten, Allgemeingültigen, damit aber zugleich des alles Endliche durchgreifend Bedingenden an sich trägt. Darin werden wir genöthigt seyn, die Wirkung keiner bloß bedingten, endlichen Kraft, sondern des Unbedingten selbst anzuerkennen, also gewiß seyn dürfen, das Unbedingte in seiner Wirkung, mittelbar also auch sein Wesen, hac ex parte, erkannt zu haben.

Mit dieser durchgreifenden methodologischen Grenzberichtigung, bei welcher es wohl für immer sein Bewenden haben wird, die man zwar unachtsamer Weise vernachlässigen, übersehen, nicht aber widerlegen kann, ist nun die Quelle des Pantheismus in allen seinen Gestalten versiegt, denn die Grundversäumniß, aus welcher er entstanden ist und immer neu entstehen kann, ist aufgedeckt. Der „kosmo-anthropocentrische" Augpunkt hat sich, als der allein uns mögliche, klar und scharf abgeschieden von dem für uns transscendenten „theocentrischen". Beide können für uns nie zusammenfallen; die behauptete „Identität des Endlichen und Unendlichen" ist ein unkritischer Fehlbegriff, der mit all seinen irreleitenden Folgen gründlich abzuthun ist, wenn überhaupt von einem Erkennen Gottes durch besonnene Wissenschaft die Rede seyn soll.

Anmerkung.

An dies Alles von Neuem und mit verstärktem Nachdruck

*) „Erster Artikel": S. 219. 238 Zeitschrift Bd. 53 Zweites Heft.

liche sey, was dagegen das Unvergängliche, „Nichtaufzuhebende“ an ihm seyn möge?

Am Allerwenigsten endlich folgt daraus das voreilige (pantheistische) Resultat: daß, worein das „Endliche“ aufgehoben wird oder was das Endliche in sich aufhebt, gerade das Absolute sey!

22. Dies Alles, was dem letzten pantheistischen Systeme nicht zum erstenmale von uns vorgehalten wird, berechtigt nun wohl zu der Behauptung, daß so große Uebereilungen und Unachtsamkeiten nur durch ein grundverändertes methodisches Verfahren ausgeheilt werden können. Eben dies hat unsre Darstellung des „concreten Theismus“ versucht, welche auch in dieser Beziehung streng und bewußt an die Ergebnisse Kant's anknüpfte. Darüber sey uns hier ein Wort gestattet!

Kant hatte gezeigt, daß allem Denken des Bedingten als verborgene Prämisse und ursprüngliche Voraussetzung der Gedanke eines Unbedingten zu Grunde liege. Ebendarum kann dieser Gedanke nicht aus Erfahrung stammen, welche nur Bedingtes bietet; er ist ein apriorischer, aller Erfahrung vorausgehender Begriff; er ist „Idee“. Aber für das Erkennen des Realen ist jene Idee ein bloßer, inhaltsleerer Grenzbegriff, ein transscendentales Schema, welches zwar in allem Denken des Bedingten stillschweigend mitgesetzt wird, aber an sich selbst nichts Anderes enthält oder bezeichnet, als eben den formalen Gedanken der Unbedingtheit, mit der allerdings wichtigen weiteren Bestimmung, ein unbedingtes Wesen als existirend denken zu müssen, weil ein bedingtes gegeben sey.

So Kant, so im Wesentlichen auch Fichte, der eben aus diesem Grunde beständig verneinte, daß das Absolute als „Object“, als „Ding an sich“, als „Natur“ u. dgl. gefaßt werden könne; so endlich Schleiermacher, welcher lehrte, — es ist eines der Hauptergebnisse seiner „Dialektik“ — daß Anschauung des Absoluten nie wirklich vollzogen werden könn[e], sie sey nur ein „indirecter Schematismus“.

23. Soll nun dennoch nicht nur von einem Denkenmi

sen des Unbedingten, sondern auch von einer realen Erkennbarkeit desselben die Rede seyn (und angestrebt wird diese unaufhörlich, auf unbewußte oder bewußte Weise, so gewiß alles reale Erkennen in Begründen besteht, alles Begründen aber nichts Anderes ist, als Suchen des Urgrundes, d. h. mittelbares Erkennenwollen des Urgrundes aus seinen Wirkungen; vgl. §§. 6. 14)*): so kann dies nur auf indirectem Wege gelingen. Wir müssen eben im Bedingten der Erfahrung, im gesammten Thatsachengebiete, dasjenige aufsuchen, was selbst den Charkter des Unbedingten, Allgemeingültigen, damit aber zugleich des alles Endliche durchgreifend Bedingenden an sich trägt. Darin werden wir genöthigt seyn, die Wirkung keiner bloß bedingten, endlichen Kraft, sondern des Unbedingten selbst anzuerkennen, also gewiß seyn dürfen, das Unbedingte in seiner Wirkung, mittelbar also auch sein Wesen, hac ex parte, erkannt zu haben.

Mit dieser durchgreifenden methodologischen Grenzberichtigung, bei welcher es wohl für immer sein Bewenden haben wird, die man zwar unachtsamer Weise vernachlässigen, übersehen, nicht aber widerlegen kann, ist nun die Quelle des Pantheismus in allen seinen Gestalten versiegt, denn die Grundversäumniß, aus welcher er entstanden ist und immer neu entstehen kann, ist aufgedeckt. Der „kosmo-anthropocentrische" Augpunkt hat sich, als der allein uns mögliche, klar und scharf abgeschieden von dem für uns transscendenten „theocentrischen". Beide können für uns nie zusammenfallen; die behauptete „Identität des Endlichen und Unendlichen" ist ein unkritischer Fehlbegriff, der mit all seinen irreleitenden Folgen gründlich abzuthun ist, wenn überhaupt von einem Erkennen Gottes durch besonnene Wissenschaft die Rede seyn soll.

Anmerkung.

An dies Alles von Neuem und mit verstärktem Nachdruck

*) „Erster Artikel": S. 219. 238 Zeitschrift Bd. 53 Zweites Heft.

zu erinnern, scheint uns gerade jetzt wieder zeitgemäß. Denn mit Nichten ist die Behauptung gestattet, daß jene Unterscheidung eigentlich sich von selbst verstehe, und daß z. B. auch Hegel principiell sich mit derselben einverstanden erklären könne. Dies ist jenes apologetische Beschönigen unliebsamer, aber unvermeidlicher Consequenzen, jenes schwächliche Ueberwaschen der Schärfe der Gegensätze, welches bei den „Rechtsstehenden" der Hegel'schen Schule früher an der Tagesordnung war und das jetzt wieder sich erneuern zu wollen scheint, wenn man Hegel als noch immer auf der Höhe der Zeit stehend, als den Spender jeglicher philosophischen Befriedigung für die Gegenwart uns aufnöthigen will. Man verkennt, wie gründlich und durchgreifend die philosophische Sachlage sich verändert, wie entschieden von Hegel's Bahnen sie sich abgelenkt habe. Man übersieht aber zugleich, wie man dadurch Hegels wahrhaften Werth gerade abschwächt und in charakterlose Verflachung einsinken läßt. Seine große, ja entscheidende Bedeutung besteht eben darin, daß er furchtlos und unbefangen im Augpunkte „absoluter Vernunft" zu stehen behauptete und von da aus die entscheidenden Consequenzen zog für alle höchsten Fragen des Geistes.

Was überhaupt das Princip der Immanenz zu leisten vermag, was dagegen ihm schlechthin versagt ist, mußte hierbei im hellsten Lichte erscheinen, und gerade dies hat allein den entscheidenden Wendepunkt der Orientirung herbeiführen können, den Einzelne ignoriren mögen, den aber die Wissenschaft im Ganzen nicht mehr zurückthun kann. Aus demselben Grunde mußten wir in ehrendster Anerkennung Hegel als den Abschluß einer lange vorbereiteten Vergangenheit, nicht aber als den Anfang einer neuen speculativen Zukunft bezeichnen. Und seine bevorstehende Säcularfeier, in diesem Sinne begangen, würde dem Heros unerschrockener Gedankenarbeit den rechten Tribut der Dankbarkeit darbringen, ohne zugleich neue Verwirrung un bedenkliche Rückschritte im Gefolge zu haben!*)

*) Indem wir uns ausdrücklich in diesem Sinne an der Feier des bevor

24. Jene methodologische Grenzberichtigung (§. 23) ist nun sogleich von den entscheidendsten Folgen ebensowohl für die Bestimmung der „Idee des Absoluten“, als für die zweite Frage: was der wahre und der vollständige Begriff des „Endlichen“, Bedingten sey?

In erster Beziehung ergiebt sich, daß jeder Begriff des Absoluten, durch welchen es in den Proceß der endlichen Welt mit hineingezogen wird, sey dies in der Weise eines naturalistischen Pantheismus, oder in der höchsten, vergeistigten Form „unendlicher Subjectivität“, die unablässig und stufenweise sich emporringt aus den Schranken der (eignen) Natur und der Bewußtlosigkeit, so daß das Subject dieses Weltprocesses eben nur das Absolute selber ist; — es ergiebt sich, daß jeder Begriff dieser Art an sich selbst schon einen Widerspruch enthalte gegen die rein und besonnen gefaßte Idee des Absoluten, welche zufolge ihres schlechthin apriorischen Charakters in unserm Denken überall zwar indirect und als verborgene Prämisse gegenwärtig ist, nirgendwo aber direct und unmittelbar im Umkreise des Bedingten gefunden und mit einem von dorther entlehnten Prädicate belegt zu werden vermag. Abgesehen dabei von dem weitern hochwichtigen Umstande, daß jene ganze Auffassung nicht nur aus formellen Gründen, sondern auch sachlich als durchaus ungenügend sich erweist, um die gegebene Welt des Bedingten und ihren innern Zusammenhang begreiflich zu machen, der vielmehr ohne den Gedanken eines vorweltlichen, d. h. allen bedingten Ursachen und Weltverhältnissen causal vorangehenden, all- und selbst- bewußten absoluten Geistes, unerklärbar bleiben muß.

---

stehenden 27. August 1870 betheiligen und überhaupt nach aufrichtiger Ueberzeugung Hegels Namen hochgeehrt wissen wollen im deutschen Vaterlande; ist doch indirect zugleich damit unser Urtheil motivirt gegen die übertreibende Bedeutung, welche man Hegel auch für die unmittelbare Gegenwart noch immer fälschlich vindiciren will; von welcher Ueberschätzung wir auch die Jubelschrift von Rosenkranz: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“ (Leipzig 1870) mit ihrer bewundernden Apologetik durchaus nicht freisprechen können. Als Denkmal einer jetzt so seltenen Pietät wird sie dagegen seinem Herzen und seiner sittlichen Gesinnung stets zur Ehre gereichen!

Auch über diesen letztern entscheidenden Lehrpunkt wird unser Bericht noch genauere Rechenschaft abzulegen haben.

25. In Betreff der zweiten Frage nach dem eigentlichen Wesen des „Endlichen“ ergab sich aus einer tiefergehenden Analyse des Begriffs der „Endlichkeit“, d. h. des (scheinbaren) Entstehens und Vergehens der Dinge, welche wir eben um deßwillen als „endliche“ bezeichnen, das doppelte Resultat:

a) Daß jenem, durchaus nur phänomenalen Wechsel und Wandel, Entstehen und Vergehen, vielmehr ein Beharrliches, Nichtentstehend-Vergehendes, als das eigentlich Seyende (Reale und Nichtphänomenale) zu Grunde zu legen sey.

b) Dies Beharrliche im Wechsel, dies „Ewige im Endlichen“ sey aber zweitens mit Nichten ein allgemeines Wesen (nenne man es Weltstoff, Urmaterie oder wie immer), am Allerwenigsten das Absolute selbst, welches sich damit als „unendlich Sich-verendlichendes“ erweise, sondern eine Mannigfaltigkeit beharrlicher, qualitativ unterschiedener Realwesen, welche als bleibende Ursachen allen phänomenalen (eben darum als „endliche Dinge“ erscheinenden) Veränderungen zu Grunde liegen, aber unter sich selbst gruppenweise eine innere Ordnung, geschlossene „Systeme“ specifischer Unterschiede bilden, die zu wechselseitiger Ergänzung für einander bestimmt, eben nur dadurch jene „innere Zweckmäßigkeit“, Harmonie und Wohlordnung der endlichen Welt hervorbringen können, die wir überall, bis wohin unsere empirische Erkenntniß vorgedrungen, mit bewundernswerther Stetigkeit thatsächlich durchgeführt finden.

26. Dieser überall factisch bewährte Begriff eines innern Zugebildetseyns der Weltwesen für einander, mithin einer prämeditirten, gedankenmäßigen Ordnung in ihnen, nöthigt nun das metaphysische Denken das Absolute, den Urgrund in specifisch anderer (höherer) Weise zu fassen, als auf den bisherigen Standpunkten geschehen.

a) Es kann ihn nur denken als den intelligenten und zugleich transscendentalen („vorweltlichen“) Urheber und Auswirker dieser verständigen Weltordnung und sie selbst als „ge

schaffene" in prägnantem Sinne, das heißt (nach einem sprachlich hier nicht zu umgehenden Anthropomorphismus des Ausdrucks): als durch absolute „Intelligenz" und „Willen" bewirkt und erhalten.

b) Dies ist zunächst indeß nur ein allgemeiner Gedanke, der genauerer Ausbildung und tieferer Begründung durchaus bedarf. An sich und in seiner noch unbestimmten Allgemeinheit ist er so wenig neu, auch so wenig zweifelhaft oder schwer zu fassen, daß schon das „natürliche", reflexionslose Denken in den Anfängen der Metaphysik mit Nothwendigkeit auf ihn geführt werden mußte; und wir erinnern statt alles Andern nur an den νοῦς des Anaxagoras. Denn es ist eine von selbst sozusagen sich aufdrängende Grundüberzeugung, daß eine so harmonische Zusammenordnung der Dinge, wie sie in der „Schöpfung" allgegenwärtig und stetig sich erhaltend uns vor Augen liegt, weder das Werk eines bloßen Zufalls, noch einer vernunftlosen Nothwendigkeit zu seyn vermöge, daß hier nur eine irgend wie zu denkende intelligente Ursache gewirkt haben könne und unablässig Fortwirkung üben müsse zum Bestande dieser weisheitsvollen Ordnung.

Wie aber dies intelligente Princip bestimmter zu denken, welches sodann sein eignes Verhältniß sey zu dem also „Geschaffenen" und „Erhaltenen"; — auf diese weitern Fragen kommt es an, und diese werden offenbar ihre definitive Lösung nur erhalten können durch ein möglichst tiefes Eindringen in die Natur des „Geschaffenen", um von da aus zurückzuschließen auf das Wesen seiner Ursache, nicht dagegen, wie es bisher zu allermeist geschehen, in einer bloßen Analyse abstracter Begriffe und eben darum inhaltsloser Allgemeinheiten. Wohl aber können wir schon von hier aus gewisse Prämissen feststellen, wie jenes intelligente Princip an sich und in seinem Verhältnisse zum „Geschaffenen" nicht gedacht werden könne.

c) Zuförderst kann dies schöpferische Princip, nicht bloß nach den Gründen, die im Denken der Idee des Absoluten liegen (§. 22), sondern ebenso aus realen Erkenntnißgrün-

den in keiner Weise mehr gedacht werden als selbst mit seinem Wesen in diese Weltordnung und ihren Proceß verwickelt oder erst mittels desselben sich selbst verwirklichend. Es muß vielmehr als der (in causalem, nicht zeitlichem Sinne) „vor" aller Welt und Schöpfung in sich vollendete, „weltfreie", absolute Geist eben darum gedacht werden, weil eine thatsächlich also beschaffene Welt nur unter dieser Voraussetzung vollständig erklärbar wird. Denn der Gedankenentwurf, das Idealsystem (κόσμος νοητός), welches in der Realwelt als das stets Wirksame und eigentlich Erhaltende derselben allgegenwärtig sich vollzieht, — oder populär ausgedrückt: der vollendete und in sich abgeschlossene Inbegriff der „Weltgesetze", der keiner Nachbesserung oder verändernden Nachhülfe bedarf, — läßt uns mit Nothwendigkeit auf eine ebenso in sich vollendete, keines Wechsels und keiner Vervollkommnung bedürftige Macht absoluter Intelligenz und Willenskraft zurückschließen.

Das Princip der „Transscendenz" ist damit begründet; und wie entschieden auch im weitern Verfolge metaphysischer Untersuchung der Gedanke einer „Weltimmanenz" Gottes, einer allwirksamen göttlichen Gegenwart in der Schöpfung sich uns aufdringen möge: jener Begriff der „Transscendenz" seines an und für sich seyenden Wesens wird dadurch niemals alterirt oder in Frage gestellt werden können. Im Gegentheil: die tiefe Consequenz und alldurchgreifende Stetigkeit, welche der allgemeine „Weltplan" verräth, selbst soweit menschliche Forschung bisher ihn empirisch zu enthüllen vermochte, läßt schlechthin keinen andern Begriff des höchsten Wesens zu als den einer weltfreien, in sich vollkommenen „Transscendenz". Die Beschaffenheit der „Weltimmanenz" Gottes bestätigt nur den Begriff seiner „Transscendenz".

d) Aus gleichem Grunde kann der Entwicklungs-, Vervollkommnungsproceß, dem wir andrerseits die endliche Welt unte worfen sehen, in keiner irgend denkbaren Bedeutung als „the gonischer Proceß" gefaßt werden. Ueberhaupt existirt e solcher Begriff gar nicht für eine besonnene Metaphysik, weil

schlechthin jenseits ihres („kosmocentrischen") Erkenntnißhorizonts fallen müßte, und weil sie zugleich nur allzuklar erkennt, wie dasjenige, was dafür als Beleg dienen soll, lediglich Weltthatsachen und weltliche Analogieen sind, ohne wissenschaftliche Berechtigung übertragen auf das absolute Wesen.

e) Wohl aber kann von diesem unverbrüchlich festgehaltenen Grundbegriffe aus die Frage entstehen: nach dem Verhältniß des göttlichen Wirkens zu den verschiedenen Ordnungen und Abstufungen jener „endlichen Welt". Und der Gedanke eines immer tieferen Eingehens des göttlichen Geistes in das höchste Geschöpf, also eines innigern Verhältnisses seines Wesens zu dieser Sphäre der Schöpfung als zu andern, wird uns durch gewisse geistige Thatsachen so nahegelegt, daß wir in dieser hochwichtigen Erscheinung sogar eine eigenthümliche Erkenntnißquelle entdecken können, welche uns den göttlichen Geist in seinen innersten Wirkungen auf den menschlichen thatsächlich nahebringt.

Dieser Umstand und die darauf gegründete Gedankenwendung war es, welche uns zur Behauptung berechtigte: der „concrete Theismus" sey nur dadurch vollendet, daß er sich zum „ethischen Theismus" entwickle, d. h. indem der Begriff des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur endlichen Welt definitiv aus dem Wesen der höchsten Weltthatsache bestimmt werde.

27. Eben dies nun ist der neue Erkenntnißweg, den wir, durch eine vertieftere Metaphysik gesichert vor neuen Rückfällen in den Pantheismus, einzuschlagen versucht haben. Dies ist es aber auch andrerseits, was unsern Standpunkt von jedem Deismus principiell unterscheidet, der das Verhältniß des Urgrundes zur Welt einseitig als das der wechselseitigen Ausschließung faßt, ohne zu bedenken, daß damit die hochstehendsten und wichtigsten Thatsachen des Bewußtseyns, die religiösen, in ihrer Eigentlichkeit völlig unerklärbar bleiben müssen unter Voraussetzung einer gottentfremdeten, sich selbst überlassenen Welt.

Aber auch der Pantheismus, der bloße, ebenso einseitige

Immanenzbegriff, vermag nicht in rechter Weise von jener verödenden Gottverlassenheit zu heilen, die für Wissenschaft wie für Leben das eigentlich schleichende Gift unserer Zeit geworden ist. Ja wir dürfen noch mehr sagen. Wenn auch der Deismus das speculative wie das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermag; er verletzt es wenigstens nicht oder verfälscht es durch irreleitende Deutungen. Eigentlich läßt er es an seinen Ort gestellt, als etwas für seine Prämissen Unerklärbares oder sie Ueberschreitendes. Anders der Pantheismus, wenn er seiner eigentlichen Consequenz klar bewußt seyn will. Und bei den mannigfachen Irrnissen oder täuschenden Halbheiten, welche darüber im Schwange sind, scheint es wohlgethan, auf die Principien zurückzugehen und aus diesen die vollständige Klarheit zu schöpfen.

a) Der Pantheismus ist principiell unfähig, das religiöse Bewußtseyn in seiner Eigentlichkeit anzuerkennen oder zu erklären; denn sein Gott ist ein durchaus nur allgemeines Wesen, Proceß, nicht Persönlichkeit, oder nach sublimirtestem Ausdruck: „unendliche Subjectivität," die sich unaufhörlich „zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseyns aufschließt, aus diesen aber wieder sich zusammenfaßt, indem im endlichen Bewußtseyn das Wissen von seinem *Wesen* und *so* das *göttliche Selbstbewußtseyn* hervorgeht." Und eben dies vollzieht sich, noch in Weise der Vorstellung, durch die Religion, in freier begriffsmäßiger Form durch die speculative Wissenschaft. Beides aber sind allgemeine, in Gottes Wesen vorgehende Processe.

b) Damit ist nun eine tiefe, durch keine Beschönigungen auszufüllende Kluft befestigt zwischen dem, was in der eigentlichen religiösen Lebensthatsache vor uns liegt, und was eine durch pantheistische Voraussetzungen verkümmerte Auslegung statt dessen uns bietet. Nach dieser ist, was Gottes Geist beseligend, erlösend im Geiste des Menschen wirkt, nicht *für den Menschen* gethan, es ist keine freie Gnadenerweisung an das hülfsbedürftige Geschöpf; mit andern Worten: Gott ist hier kein *ethisches* Wesen, sondern nach einem berühmten, zwar harm

los gemeinten, aber den tiefsten Irrthum naiv bezeichnenden Worte: ist das Ganze nur ein „Spiel der ewigen Liebe mit sich selbst", wodurch „es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns, zur wahren Trennung und Entzweiung kommt; der ewig sich trennende und doch darin als Eins sich wissende absolute Proceß!"

Man hat vielfach und in höchst energischer Weise seinen Protest gegen diese verfälschende Umdeutung ausgesprochen. Nichts weniger beabsichtigen wir, als diesen Protest zu erneuern. Wir wollen nur die entscheidende Einsicht erzeugen, daß solche Consequenzen durchaus unvermeidlich und unabtrennlich seyen von den metaphysischen Prämissen, die hier zu Grunde gelegt werden. Mit diesen muß man brechen, auf entscheidende Weise und mit klarer Erkenntniß vom tiefsten Grunde des Irrthums; denn hierin liegt die Bedingung zu einer Umbildung der Wissenschaft auch in den abgeleiteten Fragen, welche uns hier beschäftigen.

Diesen Fragen aber muß genug gethan werden, vollständig und durchaus, eben weil sie die höchsten aller Forschung sind; und es ist gerade das höchste Kriterium für die Wahrheit einer Philosophie, welches sich daran entscheidet, ob und wie weit sie dies vermag. Denn die religiöse Thatsache ist selbst die höchste im gesammten Bereiche des menschlichen Bewußtseyns; sie allein erfaßt den Menschen in seinem ungetheilten Wesen, in seinem innersten Lebensmittelpunkt, wo Gemüth, Denken und Wille ungeschieden ineinander wirken. Darum ist sie zugleich die mächtigste in ihren Wirkungen, aber auch die geheimnißvollste in ihrem Ursprunge. Sie schließt das höchste speculative Problem in sich; und wenn dieselbe einer philosophischen Weltansicht so völlig unverständlich bleibt, wie wir dies an ihrer pantheistischen Deutung gesehen haben, so kann man gewiß seyn, daß solche Speculation überhaupt tief unter dem Standpunkt der Wahrheit stehe.

c) Und so sey es noch einmal mit Entschiedenheit ausgesprochen, wie mißfällig man dies Wort auch aufnehmen werde von

verschiedensten Seiten, daß nur das von uns vertretene Princip im Stande sey, eben weil es zu einem ethischen Theismus hinaufführt, den religiösen, und eben darum auch den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart zu genügen. Ein Compromiß mit der Vergangenheit ist nicht möglich; es muß entschieden von ihr abgelenkt werden!

Anmerkung. Was uns zu diesem kritisch-polemischen Excurse veranlaßte, kann nicht zweifelhaft seyn; es ist das unerwartet hervortretende Bestreben, die Hegel'sche Lehre für die Gegenwart als die vollständig und einzig genügende wieder zu rehabilitiren und so den kritischen Proceß, den die nächste Vergangenheit mit ihr vorgenommen, und der seine unbestrittenen Ergebnisse gehabt hat für Weiterentwicklung der Speculation in entgegengesetzter Richtung, stillschweigend zu einem ungeschehenen zu machen. Da ist es Zeit, an den wahren Stand der Dinge zu erinnern.

Wollte man jenes Denksystem in rein historischem Sinne verherrlichen, wollte man in Hegel den Repräsentanten einer wichtigen, aber der Vergangenheit angehörenden Durchgangsepoche bezeichnen, so wäre dies ebenso gerecht als wahrhaft belehrend auch für die Gegenwart. Aber ihn auch jetzt noch als den Gipfel der Speculation, den wahrhaften Vollender der durch Kant begonnenen Gedankenbewegung zu bezeichnen und alle andern Richtungen, neben ihm und nach ihm, als doch nur zurückgebliebene oder untergeordnete Momente im Gesammtpantheon seiner Philosophie zu behandeln, — diese immer und immer wiederholte Manier muß zuletzt die Ungeduld eines Protestes hervorrufen, die selbst zu ungerechter Unterschätzung des Meisters Veranlassung geben könnte. Und so hätten wir diesen vor seinen eignen Anhängern in Schutz zu nehmen!

Der Weg zu einer vollständigen Rehabilitirung Hegels für die Gegenwart könnte nur durch eine ebenso vollständige Wid[erl]egung aller der kritischen Einwände hindurchgehen, die geg[en] Hegels Princip im Ganzen und gegen seine besondern Erg[eb]nisse gerichtet worden sind. Und so hätte denn beispielsw[eise]

auch der Verfasser das Recht zu fordern, daß endlich einmal auf seine ausführliche Kritik der Hegelschen Lehre eingehend geantwortet würde, ehe man jenen Ton der Zuversicht vernehmen läßt.*) Ich durfte dies um so mehr erwarten, als jene Kritik die früheste, zugleich die umfassendste und genau quellenmäßige war; und wie ich finden muß, ist ihr Gesammtergebniß durch die spätern kritischen Arbeiten anderer Denker nur bestätigt worden. Nach ihr, darf ich behaupten, hat sich das Endurtheil der philosophischen Zeitgenossen über jene Lehre wesentlich festgestellt. Soll ich dabei noch an die in verwandtem Geiste entworfenen, eindringenden Kritiken von Chalybäus, K. Ph. Fischer, Franz Hoffmann, Sengler, Ulrici, Wirth u. A. erinnern? Mit den Siebenmeilenstiefeln eines colossalen Ignorirens über dies Alles hinwegzuschreiten, gewährt zwar eine gewisse Bequemlichkeit; aber nachhaltig für die Zukunft und ausgiebig für die Gegenwart ist es nicht.

Wir ehren aufrichtig die warme Pietät für den einmal erwählten Meister. Aber wir können diesem Gefühle nicht die Ueberzeugung opfern, daß mit jener schon bezeichneten Ueberschätzung Hegel's neue Irrnisse eingeleitet seyen, und ein bedenklicher Rückschritt der Speculation. Wenn nämlich dabei nur nicht versichert würde, daß man in Hegel gerade den Vollender Kant's anzuerkennen habe, d. h. den wahren Abschluß dessen, was Kant eigentlich wollte und erstrebte! Dies ist die verwirrendste Behauptung, die es geben kann. Im Gegentheil ist nachgewiesen, daß er nur als der vollendete Gegner des Kantischen Geistes zu bezeichnen sey, oder wie er selbst urkundlich und in den verschiedensten Wendungen es ausdrückte: als der Widerleger oder Vernichter jeder „bloßen Reflexionsphilosophie".

Da ist fürwahr keine „Vollendung" des Einen durch den

*) „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie," erste Aufl. Sulzbach 1829. Der letzte kritische Abschnitt über Hegel wurde umgearbeitet und erweitert in der zweiten Auflage zu einer vollständigen Kritik des Systems in allen seinen Theilen (1841 S. 782—1032).

Andern möglich; sondern hier gilt es einen Entscheidungskampf, der aus principiellem Antagonismus entspringt und nur in der absoluten Verneinung des einen oder des andern Princips seinen Abschluß finden kann.

Und eben dieser Antagonismus besteht auch nach Hegel, ja neu angefacht durch seine Prätensionen, in alter Kraft fort. Noch einmal und kritisch neu motivirt ist dem Hegelschen Principe der „absoluten Vernunft" die innere Macht der Reflexion, das Princip der „Besonnenheit" entgegengetreten; dem vermeintlich aus dem Centrum schauenden, göttlich „absoluten Denken" gegenüber hat sich der bescheidnere, aber seiner innern Festigkeit sicher bewußte Begriff eines „anthropocentrischen" Forschens geltend gemacht. Eine Kritik von diesem Standpunkt geübt, siegt sicherlich über die entgegengesetzten Behauptungen; denn es ist die Uebermacht besonnener Einsicht und bewußter Rechenschaftsablegung über blinde Zuversicht und unkritische Selbstüberhebung. Wir können den Freunden Hegelscher Speculation die historische Bemerkung nicht ersparen, daß, ganz abgesehen von allen besondern Resultaten, sein ganzer methodischer Standpunkt ein völlig antiquirter, kritisch gerichteter sey.

---

28. Der Anfangs noch unbestimmte Begriff eines „Endlichen" hat im Vorhergehenden (§. 25 — 26) sich uns genauer bestimmt und eben damit eine neue Reihe von metaphysischen Problemen enthüllt. Deßhalb wird es nöthig, die dabei zu unterscheidenden Momente noch schärfer, als bisher, in's Auge zu fassen.

a) Das „Endliche", das Entstehend-Vergehende, dem Wechsel Unterworfene, eben darum aber lediglich „Phänomenale" (§. 25), „hebt" allerdings „sich auf" (wenn man diese nicht glücklich gewählte symbolische Bezeichnung überhaupt beibehalten will); d. h. es ist an sich selbst nicht real, sondern lediglich die Wirkung eines Realen.

Mit Nichten aber geschieht diese Selbstaufhebung „in's Absolute" (was eben das πρῶτον ψεῦδος alles Pantheismus geworden ist), sondern in das eigene beharrliche Wesen

aus welchem ebensosehr aller Wechsel seiner Erscheinung hervorgeht, als dieser Wechsel allein an jenem Beharrlichen seinen festen, vereinigenden Halt besitzt.

Allem Veränderlichen daher, wie es den äußern Sinnen gegeben ist und wie es die innere Selbstbeobachtung uns darbietet, muß ein Unveränderliches zu Grunde liegen, mit gewissen ebenso beharrlichen Eigenschaften (Qualitäten), welche innerhalb jenes Wechsels nur die Erscheinungsweise ändern (wie eine solche Veränderlichkeit der Erscheinungsweise möglich und wie sie factisch entsteht, wird weiter zu untersuchen seyn), die an sich selbst aber die gleichen bleiben oder wenigstens aus jeder tiefer reichenden Veränderung (was dies bedeute wird gleichfalls erhellen) in ihren ursprünglichen Zustand sich wiederherzustellen vermögen.

b) So ist die Annahme einer Mannigfaltigkeit beharrlicher Realwesen („Urpositionen", wie wir früher sie nannten, „einfache Wesen", „endliche Substanzen", „reale Einheiten", wie sie Andere genannt haben), welche als bleibende Ursachen alle phänomenalen (äußern und innern) Veränderungen zu Grunde liegen, der erste nothwendige Gedanke, der an die Stelle des unmittelbar gegebenen „Endlichen" tritt.

Er ist zugleich derjenige Begriff, welcher in völlig gleicher Weise bei Erklärung der physikalischen, wie der psychischen Phänomene seine Geltung behauptet, der namentlich durch die Naturwissenschaften seine durchgreifende empirische Bestätigung erhalten und auf den auch in Betreff des „Seelenwesens" eine gründlichere Psychologie wieder eingelenkt hat. So ist dieser Begriff „heuristisches Princip" im prägnanten Sinne; er stützt sich gleicherweise auf die Nothwendigkeit des Denkens wie auf universale Erfahrung. Aber er ist noch ein unbestimmter, vielanwendbarer, der weitern Ausbildung bedürftiger Gedanke, der diese Erweiterung nur erhalten kann, nicht durch dialektische Begriffsanalyse, sondern mittels denkender Durcharbeitung der großen Erfahrungsgebiete.

c) Damit ist dieser Begriff zugleich die feste Grundlage

für jede weitere, besonnen fortschreitende, keinen Mittelbegriff (pantheistisch) überspringende metaphysische Untersuchung. Denn er bezeichnet das erste Reale, auf welches wir durch das unmittelbar Gegebene geführt werden.

Er kann deßhalb durch jene Untersuchung zwar fortbestimmt, höher ausgebildet, reicher gegliedert werden: niemals aber vermag er an sich selbst zurückgenommen, verneint, „aufgehoben" zu werden! Denn er ist das einzig Sichere und Feste, was als nächste Ursache dem „Gegebenen," dem Wandel und der (phänomenalen) Vergänglichkeit des „Endlichen", zu Grunde zu legen ist, was mithin ebenso unwiderruflich besteht, als seine Wirkung, das uns gegebene Endliche selbst.

Der weitere Verlauf dürfte zeigen, wie nothwendig es sey in kritisch-polemischer Hinsicht, an jene einfache Consequenz ausdrücklich zu erinnern. Die (wahre) Metaphysik darf sich vom Augpunkt des Gegebenen nicht entfernen. Sie darf nicht, weil sie es nicht kann, ohne in die Gefahr willkürlicher Ausspinnungen zu gerathen. Namentlich die theologischen Bestimmungen, zu denen sie allerdings von dorther sich zu erheben vermag, erhalten nur dadurch innere Festigkeit und kritisch unantastbaren Werth, daß sie aus Rückschluß von der Beschaffenheit des Universalgegebenen gewonnen sind. Und eine andere Quelle haben wir überhaupt nicht, um die an sich nur formale, inhaltsleere, aber apriori unserm Denken gegenwärtige „Idee eines Unbedingten" mit einem dieser großen Idee würdigen Inhalt zu erfüllen. Eine rein aprioristische Gotteserkenntniß giebt es nicht; man kann nicht oft und nicht entschieden genug daran erinnern. Eine gründlich überzeugende, vor dem Proteste der Andern wie vor eigner Wandelbarkeit geschützte ist einzig die Gotteserkenntniß aus Erfahrung, aber aus universaler, nicht ausschließender, einer specifisch abgegränzten Sphäre angehörend Erfahrung.

d) Jenes Reale im „Endlichen" können wir auch nic mehr bloß als „Unendliches" bezeichnen (ohnehin eine ledigli

negative und damit nichtssagende Bestimmung), sondern es ist das innerlich dauernde, im Wechsel stetig beharrende, das Ewige zu nennen. Was eigentlich Ist, ist auch ewig. Es giebt wahrhaft nur Ewiges; „Real“ und „Ewig“ sind vollkommen sich deckende Begriffe. Wir werden auch im Folgenden die volle Verantwortung über diese grundwichtige Bestimmung für alle Sphären des Daseyns übernehmen. (Was auf jeder Stufe des Daseyns als eigenthümlich Reales, Charakteristisches, Beharrliches im Wechsel sich ankündigt, dasselbe ist auch das Ewige in dieser Sphäre.)

e) „Ueberzeitlich“ kann dies Reale insofern genannt werden, weil es der Zeit nicht unterliegt, nicht in ihr entsteht, in ihr vergeht. Aber ebenso müssen wir es als „Zeitsetzend“ und „Zeitdurchdauernd“, als gegenwärtig in allem Zeitlich-erscheinenden bezeichnen, weil es der Grund und der innere Halt an allem Zeitwechsel ist.

(Wie das ganz Analoge vom Verhältniß des Realen zur Ausdehnung, zum Raume gilt; wie auch hier das doppelt Sichergänzende gesagt werden müsse: das Reale sey an sich schlechthin „überräumlich“, eben weil es das Sichbehauptende gegen Anderes, das Raumsetzende sey, das ist anderswo auch in dieser Zeitschrift ausführlich begründet worden.)

Anmerkung.

„Gäbe es keine Monaden, so hätte Spinoza Recht!“ In diesen lakonischen Ausspruch hat Leibniz bekanntlich die gesammte Controverse zusammengedrängt, um welche hier es sich handelt, und die, wie wir hoffen, durch das Bisherige klar entschieden ist. Denn „Monadisches“ giebt es sicherlich, so gewiß der Begriff eines qualitativ Mannigfaltigen, welches zugleich als Beharrliches durch all seinen Wechsel hindurch sich behauptet, ein universaler, damit unwiderstehlich sich aufdringender Erfahrungsbegriff ist. Auch ist gerade dies Zähe, Unaustilgbare ererbter Eigenart, unverwüstlich sich fortpflanzender Individualität, in den Dingen aufzusuchen und bis in seine letzten, immer noch erkennbaren Nachwirkungen zu ver-

folgen, das eigentliche Interesse und der Reuertrag aller beobachtenden, physischen wie anthropologischen Naturwissenschaft der Gegenwart geworden, das, worauf auch der Darwinianismus seine eigentlichen, bleibenden Erfolge gründet. Und bis in die Ethik, bis in die Behandlung der socialen Fragen, ja bis in das Kunstgebiet hinein, zieht sich die gemeinsame Grundüberzeugung, daß es die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft wie der Kunst sey, das Berechtigte jeglicher Eigenart zur Geltung oder zur gelungenen künstlerischen Darstellung zu bringen.

Da erscheint es nun ein tiefeinschneidender Widerspruch, jenes Eigenthümliche in allen Dingen, jenes Beharrliche im phänomenalen Wechsel derselben, selbst wiederum zum bloß Phänomenalen, durch und durch Vergänglichen herabzusetzen, zur flüchtigen Erscheinung, die ein „Allgemeines", als das allein Beharrliche, aus sich herauswirft. Eine innere Nöthigung zu dieser Folgerungsweise liegt, wie gezeigt worden, weder in der Idee des Unendlichen an sich, noch in der Thatsache endlich-vergänglicher Dinge; sondern es bleibt zunächst von hier aus durchaus eine offene, weiterer Untersuchung zu unterwerfende Frage: Was das Unvergängliche in der erscheinenden Vergänglichkeit eigentlich sey, und in welchem Verhältniß zum absoluten Urgrunde es demzufolge gedacht werden müsse?

Umgekehrt vielmehr wird man schon vorläufig versucht seyn, jene leichtherzig kühne Auskunft, von der Phänomenalität des „Endlichen" ohne weitere Vermittlung sogleich in's „Unendliche", Absolute, überzuspringen, auch in formeller Hinsicht für ebenso willkürlich, als oberflächlich zu erklären. Denn wie man jenes plötzlich eingeschobene „Absolute" näher zu denken habe, ob realistisch als todte Substanz, Materie, oder idealistisch als substantielle Geistigkeit, diese Haupt- und Grundfrage aller Speculation muß in diesem Zusammenhange durchaus unentschieden bleiben. Die eine Auffassung ist von hier aus ebenso zulässig wie die entgegengesetzte andere; und eben dies hat auch der historische Verlauf von Hegels Lehre hinreichend dargelegt, indem sie sich vor dem Rückfall in den geist-

entfremdetsten Realismus und Materialismus (Feuerbach u. A.) nicht zu schützen vermochte. Der tiefer liegende, nicht scharf genug zu beachtende Grund von dem Allen ist aber darin zu suchen, daß man die Erforschung des „Ewigendlichen", des Wesenskernes in den endlichen Dingen, voreilig übersprungen hat. In der Ergründung des Wesens der Welt nach all ihren Höhen und Tiefen, ohne ein unzeitiges Hinausschielen in's Absolute, liegt auch die definitive Möglichkeit für das metaphysische Denken, zu einem nicht mehr abstrakten, sondern lebendigen und zugleich unerschütterlich überzeugenden — wahren Gottesbegriffe zu gelangen.

Ebenso muß aber auch von der andern Seite jene Geringschätzung des Eigenthümlichen in den Dingen nach ihren allgemeinen Folgen wahrhaft bildungsfeindlich wirken; denn sie verschließt gerade die Empfänglichkeit und das Interesse für das unerschöpflich Neue, nie ganz Auszulernende in der Wirklichkeit, d. h. eben für die Seite des Daseyns, welche einestheils der unermüdliche Sporn der Einzelforschung bleibt, andrerseits zugleich damit auf das Ahnungsreiche, Zusammenhangsvolle, Allharmonische in den Dingen hinweist. Sie endlich wird der falsche Rechtfertigungsgrund für jene wohlbekannte, vornehm oberflächliche Weltauffassung, die durch Alles gelangweilt und durch Nichts mehr überrascht, nur die Gleichgültigkeit und den Tod des „Einerlei" in Allem findet, und welche darum ganz folgerichtig der werthlosen Veränderlichkeit der Existenz die farblose Allgemeinheit des „Nichts" weit vorziehen muß.

Dies Alles sey nun ein für allemal ausgesprochen, um von einer neuen Seite zu zeigen, wie unerläßlich es sey, mit den Tendenzen der letzten speculativen Vergangenheit bis auf die Wurzel zu brechen, auf daß man nicht in Gefahr komme, den neuen Most in die alten Schläuche bergen zu wollen!

---

29. Gegen diese Lehre vom Ewigendlichen, Monadischen, Beharrlichen, dem bloßen Scheine (Phänomenalen) eines Entstehens und Vergehens der Dinge gegenüber, hat sich ein Ein-

wand erhoben, der nach seiner allgemeinen Tendenz so beachtenswerth, in seinen innern Gründen so wichtig, nach seinen weitern Folgerungen so weitreichend ist, daß wir ausführlich auf ihn einzugehen nicht umhinkönnen. Er ist von Anton Günther und von Franz Hoffmann gegen die „vielen Realen" der Herbartschen Philosophie, von Weiße, wiewohl in einer etwas modificirter Form, gegen meine Lehre von den „Urpositionen" gerichtet worden.*) Der weitere Verlauf wird nun zeigen, daß wir das innere Motiv, aus welchem jene Einwendungen stammen, nicht bloß anerkennen, sondern alles Ernstes selber ihm Rechnung zu tragen beflissen sind, aber dergestalt, daß ihm an einer ganz andern Stelle Genüge geschehe, als wo der bisherige Theismus, selbst bei Weiße, die Lösung gesucht hat.

a) Die Frage, welche hier zur Entscheidung gebracht werden muß, läßt sich kürzlich dahin formuliren:

Vom Begriff einer theistischen Philosophie ist der irgendwie zu denkende Begriff einer „Weltschöpfung" unabtrennlich; jene steht oder fällt sogar mit diesem Begriffe. Unter „Schöpfung" kann aber nach ebenso allgemeinem Einverständniß theistischer Speculation nur gedacht werden die durchgreifende Abhängigkeit der endlichen Dinge von der absoluten Weltursache nicht nur, sondern von einer „vernünftigen", mit Intelligenz und Absicht wirkenden Weltursache. Die Verschiedenheit der theistischen Lehren besteht nur darin, worin zuerst man den Begriff der Abhängigkeit bestehen läßt, welcher die endlichen Dinge zu „geschaffenen" machen soll, was sodann die Gründe sind, um den Beweis einer absoluten Intelligenz der höchsten Weltursache darauf zu stützen. In beiderlei Rücksicht

*) Am Ausgeführtesten in seiner Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart; Sendschreiben an J. H. Fichte". Leipzig, 1842. S. 378 ff. Der allgemeine Gesichtspunkt, von welchem aus darauf geantwortet werden mußte, ist, wie ich glaube, richtig und genügend meiner „speculativen Theologie" (Heidelberg 1846, S. 292—9 hervorgehoben worden, worauf ich deßhalb ausdrücklich verweisen muß. Weitere Folgerungen daraus, welche mir nicht minder belangreich erscheinen, sc das Nächstfolgende darlegen.

haben wir einen vom bisherigen abweichenden Weg der Begründung eingeschlagen. Dies ist von Freunden wie Gegnern nicht immer hinreichend beachtet worden, indem sie meine Ansichten nach dem Maaßstabe der hergebrachten theistischen Begriffe beurtheilten.

b) Nach meiner Ueberzeugung hat der richtig gefaßte Begriff einer „Schöpfung" mit Zeitvorstellungen, mit zeitlichem Entstehen der Dinge nicht das Geringste zu thun. Mit andern Worten: die endlichen Dinge müssen durchaus nicht darum als „geschaffene" gedacht werden, weil sie vor unsern Augen entstehen und vergehen; denn dies „vor unsern Augen" Sichereignende gehört eben selbst der bloßen Phänomenalität an; es hat sonach mit dem wahren Begriffe der „Endlichkeit", des „Geschaffenseyns", schlechthin nichts gemein.

c) Ich sage noch mehr. Es darf behauptet werden, daß eben jene übereilte Einmischung der Zeitvorstellung in den Begriff der Schöpfung der eigentliche Grund zur gänzlichen Verdunkelung und Undenkbarkeit desselben geworden sey. Die Vorstellung eines (zeitlichen) Angefangenhabens von Etwas, was vorher schlechthin noch nicht war, eines Realen, welches bisher unreal zu einer gewissen Zeit, sey es auch eine weitzurückliegende, absolut neu in die Existenz getreten seyn soll, ist und bleibt einer der unverständlichsten Gedanken; und wenn man gerade dies „Schöpfung" nennt, so hatte J. G. Fichte das volle Recht zu behaupten: es solle noch das erste vernünftige Wort darüber gesagt werden.

Notorisch ist jedoch, daß der hergebrachte theologische Schöpfungsbegriff, von welchem auch die bisherigen theistischen Lehren der Philosophie nur allzusehr noch angekränkelt sind, sein Charakteristisches gerade darin besitzt, die urkundlichen Worte: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde", im Sinne eines Zeitanfangs zu deuten; denn gerade dies soll die Formel: „Schöpfung aus Nichts" bezeichnen. Erst wenn man von diesem ganzen Vorstellungskreise gründlich ablenkt, darf man hoffen, auch in jene Dunkelheiten Licht zu bringen und den theistischen

Begriff einer „Schöpfung" nicht nur in seiner Nothwendigkeit zu begründen, sondern auch, was noch wichtiger, an die Stelle des Dunkeln, „Unbegreiflichen", die überzeugende Klarheit des allgemein Verständlichen treten zu lassen.

30. Der nöthigende Grund, zu einem theistischen Schöpfungsbegriffe und zur Idee eines Schöpfergottes aufzusteigen, liegt für uns im Geringsten nicht im abstracten Begriffe der Endlichkeit, Zeitlichkeit der Dinge; vielmehr hat sich gezeigt, daß der Rückfall in den Pantheismus hiermit durchaus nicht abgeschnitten wäre. Er liegt vielmehr in der universalen Weltthatsache eines innern Aufeinanderbezogenseyns, eines harmonischen Ineinanderpassens der endlichen Dinge. Nur infolge dieses idealen Ineinanderseyns vermag die äußerlich zerstückte, in Raum- und Zeitunterschiede auseinandergeworfene Vereinzelung der Dinge dennoch als ein Ganzes, als eine geordnete Welt sich uns darzustellen. Diese Thatsache, die gewisseste von allen, weil sie ebenso universal am allgemeinen „Kosmos" sich bewährt, als bis in's Einzelste und Kleinste der Weltbeziehungen hinein ihre empirische Bestätigung findet, — diese Thatsache wird für mich der feste, aber zugleich unüberschreitbare Ausgangspunkt, um zu untersuchen, unter welchen Bedingungen allein dieselbe begrifflich denkbar werde, somit realiter möglich sey. Oder mit andern Worten: wie die höchste Welturſache an sich selbst und in ihrem Verhältniß zu den endlichen Dingen gedacht werden müsse, um eine also beschaffene Welt erklärbar zu finden.

Es ist dies Verfahren, wie man sieht, nur die genauere, und wie wir hoffen dürfen, erschöpfende Durcharbeitung der Begriffe, welche dem „teleologischen Beweise" zu Grunde liegen.

Hier nun dürfen wir uns mit einiger Zuversicht auf die dialektische Entwicklung berufen, welche unsere „speculative Theologie" über diese Hauptpunkte gegeben hat in den be den Abschnitten: „Die Entwicklung der Idee Gotte aus dem Weltbegriffe" (§. 14—64) und; „Die Schi pfung der endlichen Welt" (§. 156—204). An gege

wärtiger Stelle genügt es, kurz den Gedankengang zu verzeichnen, welcher von einem immer mehr sich vertiefenden Weltbegriffe, als dem „Gegebenen", zu einer immer adäquateren Idee des Absoluten, als des nicht gegebenen („transscendentalen"), aber nothwendig zu denkenden Grundes von jenem, emporsteigt. Das Folgende wird zeigen, wie nöthig es sey, diesen unverbrüchlichen Erkenntnißunterschied zwischen Gegebenem und Nichtgegebenem gerade hier in Erinnerung zu bringen.

31. Der erste, am Unmittelbarsten und Leichtesten zu gewinnende Weltbegriff ist offenbar der: sie als ein „Vieles" von gleichzeitig und nacheinander existirenden Einzeldingen aufzufassen, an denen als das aufdringlichste und durchgreifendste Merkmal ihre Veränderlichkeit und Vergänglichkeit, der stete Wandel und Wechsel, dem sie unterworfen sind, in's Auge fällt.

a) Und dies zwar in doppelter Hinsicht: Wir sehen sie im Ganzen entstehen und wieder verschwinden; aber zugleich erscheinen sie dabei als ein „Zusammengesetztes" aus einfachern Theilen (Merkmalen, Eigenschaften, „Kräften"), die auf stets veränderliche Weise in ihnen beisammen sind, aber aus dieser Verbindung immer wieder sich lösen. Die Veränderlichkeit ihrer Existenz, während das Ganze fortbesteht, fällt eben in die stets neue und andere „Zusammengesetztheit" ihrer „einfachern" Theile.

b) Bei dieser zunächst noch sehr unbestimmten Auffassung des Weltbegriffes kann die nächste, eigentlich metaphysisch zu nennende Frage nur darin bestehen: was in diesem also „Gegebenen" das wahrhaft Reale sey, was dagegen nur Schein eines Realen? Und hier ist abermals ein Doppeltes nicht zweifelhaft.

Dem erscheinenden Entstehen und Vergehen, Wechsel und Wandel der Einzeldinge, als Ganzes, muß eine Mannigfaltigkeit beharrlicher, nicht vergänglicher und auch in ihrer Beschaffenheit nicht wandelbarer Realwesen zu Grunde liegen, deren stets wechselnde Beziehungen („Verbindungen" und „Lösungen") unter einander das endlose Schauspiel eines Entstehens und Vergehens und einer Veränderung in der „gegebenen" Welt

bereitet. Die „Summe" dieser beharrlichen Wesen ist die eigentliche Welt, die Realwelt; die unmittelbar gegebene, vergängliche hat nur phänomenale Bedeutung.

Gleicherweise sodann muß dem Vielfachen, Zusammengesetzten, darum Trennbaren im unmittelbar Gegebenen der erscheinenden Dinge ein „Einfaches", Untheilbares, jede weitere Zerlegung Ausschließendes, als das wahrhaft Reale zu Grunde liegen; gleichviel wie man diese Untheilbarkeit näher denke, was vielmehr von hier aus zunächst eine noch offene Frage ist.

c) Mit nothwendiger Vereinigung beider Bestimmungen wird demnach zu sagen seyn: Jenes Beharrliche im Wechsel und Wandel der phänomenalen Dinge ist eben dies Einfache, Untheilbare, darum in seinem Wesen Unveränderliche. Es ist zugleich das allein Reale in der Phänomenalität des Weltganzen. Dies existirt eigentlich nur als Gesammtheit („Summe") jener Realwesen.

Wir brauchen nicht auszuführen, welche Reihe historisch bekannter Lehren auf dieser gemeinsamen Weltauffassung beruhe: von der eigentlichen Atomenlehre an (welche oberflächlich und übereilt den Begriff der „Einfachheit" mit Raumvorstellungen und räumlicher Untheilbarkeit in Verbindung bringt) bis zur Monadologie Herbarts. (Warum wir die Monadenlehre von Leibnitz und die unsrige nicht auch in diesen Kreis ziehen, wird weiterhin sich rechtfertigen.)

Diese Weltansicht, besonders in der Form eigentlicher Atomistik, wird, als die leichteste, sinnlich faßlichste, aber auch vom oberflächlichsten, unvollständigsten Begriffe des Weltganzen abgeschöpfte, zu allen Zeiten eine gewisse Popularität und gläubige Anhängerschaft besitzen. Sie begegnet uns nach den verschiedensten Ausdrucksweisen fast überall in den Anfängen der Speculation, besonders wenn diese von physikalischen Be-trachtungen ausgehen. Ja sie selbst läßt sich bezeichnen als ei[ne] in den abstractesten metaphysischen Begriff übersetzte, Physik [so-]fern sie auf die Lehre von Entstehung der unorganisch[en]

Körper sich beschränkt. Weiter aber dürften ihre Begriffe kaum reichen.

d) Es ist bemerkenswerth, daß in diesem Begriffe eines bloßen Beieinander- oder Aneinanderseyns einfacher Realwesen keine Nöthigung für das metaphysische Denken liegt, zur Idee einer einenden Weltursache aufzusteigen. Man begnügt sich mit dem allernächsten Ergebniß des metaphysischen Denkens, über die unmittelbarste Phänomenalität der Dinge hinausgelangt zu seyn, das nächste Reale erfaßt zu haben, und bleibt dabei, wie vor einer (vermeintlich) unüberschreitbaren Grenze stehen. Die Naturwissenschaften, als solche, sind sogar berechtigt, auf diesem Standpunkte zu verharren. Sie brauchen nichts von „Gott" zu wissen, weil sie damit sich begnügen, die nächsten Ursachen der sinnlichen Erscheinungen aufzusuchen und die Naturgesetze in ihrer Vereinzelung festzustellen.

e) Dieser Standpunkt ist weder theistisch, noch atheistisch zu nennen. Für ihn ist der ganze transscendentale Gedankenkreis eine unzugängliche Frage, ein unberührtes Gebiet. Erst dann würde er atheistisch, wenn er aus seiner Enthaltung unberechtigt heraussträte und positiv behauptete: was für ihn nicht erkennbar sey, existire auch nicht. (Und bekanntlich ist diese Ueberschreitung vielfach geübt worden.) Dann aber wäre er mit dem kurzen Bescheide zurückzuweisen: daß es seines Amts und seiner Befähigung überhaupt nicht sey, über jene Dinge eine Entscheidung zu geben.

32. Zu erschöpfender metaphysischer Durcharbeitung und damit zu eigentlich metaphysischem Werthe ist jener Standpunkt erst durch Herbart gelangt. Eben damit hat er aber auch seine Krisis gefunden, welche mit Nothwendigkeit über ihn hinausführt.

a) Herbart nämlich bezeichnet als allgemeine Aufgabe der Metaphysik, die „Widersprüche im Gegebenen" aufzulösen, oder was dasselbe bedeutet: die gegebenen Erscheinungen dadurch „denkbar" zu machen, indem von ihrem sich widersprechenden Scheine zu dem ihm zu Grunde liegenden Realen aufgestiegen

wird. Auf diesem Wege gelangt er zur Annahme einer (unbestimmten) Mehrheit ursprünglicher Realwesen von schlechthin einfacher Qualität. Zugleich aber bleibt er bei ihnen als dem nicht weiter Begründbaren stehen, indem es vergeblich sey, wie er ohne eigentlichen Beweis voraussetzt, darüber hinaus noch nach einem höhern Grunde zu forschen.

Solchergestalt zersplittert sich ihm der Begriff des Unbedingten allerdings in eine Mehrheit innerlich unbezogener einfacher Urqualitäten, welche nur deßhalb ein für uns Letztes seyn sollen, weil der Antrieb, sie selbst weiter und tiefer zu begründen, ohne Erfolg bleiben müsse.

b) Principiell sowohl, wie in ihrem ersten Ausgangspunkte, ist dies methodische Verfahren mustergültig zu nennen; denn nur auf diesem, vom Gegebenen aufsteigenden Wege kann die Metaphysik sichere Erfolge gewinnen. Aber eben im Geiste dieser Methode hat unsere Kritik Herbart's wiederholt geltend gemacht, daß in jenem Begriffe einer Mehrheit qualitativ einfacher Realwesen oder relativer Absolutheiten selbst eine Reihe von Problemen enthalten sey, welche er achtlos zur Seite gelassen. Auch dieser Begriff, um „denkbar" zu seyn, führt uns mit Nothwendigkeit auf höhere Ursachen, welche den „Schein" jener relativen Absolutheit abermals zerstören.

Die „speculative Theologie" (in ihrem ersten, die ontologischen Begriffsverhältnisse bearbeitenden Theile §. 14 — 30) hat von hier aus den doppelten Beweis geführt:

Theils wie jene Mehrheit qualitativ einfacher, zugleich beharrender Wesen („Urpositionen") selbst nicht seyn und nicht gedacht werden könne, ohne zugleich eine innere Beziehung derselben auf einander denken zu müssen, ein ursprüngliches („ideales") Aufeinanderbezogenseyn und Ineinanderpassen, um ihre factischen Wechselbeziehungen und harmonischen Gesammtwirkungen überhaupt erst möglich zu machen;

theils daß hierin auch die Nothwendigkeit mitenthalte sey, einen wahrhaft letzten, sie einenden Urgrund, ebenso fü sie selbst in ihrer Verschiedenheit, wie für ihre harmonisch

Zusammenstimmung innerhalb jener Verschiedenheit, vorauszusetzen, welcher Urgrund deßhalb seinem Begriffe nach als schlechthin nur Einer, in seiner ursprünglichen, wie in seiner fortdauernden Wirkung auf die Welt jener Realwesen, nur als schlechthin einender sich erweisen muß.

c) Das nächste Ergebniß wäre demnach so auszusprechen: Die „Welt" des Realen ist gar nicht jene unbestimmte Mehrheit, jenes unbezogene Aggregat einfacher, aber qualitativ unterschiedener Realwesen, sondern ein geschlossenes System auf einander bezogener, wechselseitig sich ergänzender, daher in idealem Zusammenhang stehender Unterschiede, ist eine vollendete Ordnung von in sich gegliederten untergeordneten Ordnungen. Da aber kein Glied dieser Ordnung (kein einzelnes Weltwesen) durch sich selbst sich allen übrigen einstimmig zu machen oder in solcher Einstimmigkeit zu erhalten vermöchte: so kann sie selbst nur als höher bewirkte und erhaltene Ordnung (ordo ordinatus) gedacht werden.

d) Damit ist zugleich die vermeintliche Schranke durchbrochen, welche für Herbart und für alle ihm Gleichdenkenden den Zugang zu jedem speculativ theologischen Probleme verschloß. Das metaphysische Denken wird von hier aus mit Nothwendigkeit darauf geführt, jenen ordo ordinatus selbst zu begründen, d. h. ein lebendig Ordnendes (ordo ordinans), die Einheit eines die Weltordnung hervorbringenden und ewig erhaltenden Urgrundes darin gegenwärtig und wirksam zu denken.

e) Und hiermit kündigt die weitere Frage sich an: welchergestalt allein jene Einheit des Urgrundes zu denken sey, die nicht nur überhaupt eine Mannigfaltigkeit endlicher Wesen aus sich setzt, sondern ihnen zugleich eine ideale Ordnung, eine harmonische Wechselbeziehung verleiht, ja was noch bedeutungsvoller, ein innerliches, tief in allen Weltwesen schlummerndes Vorgebildetseyn für ganz bestimmte, von Außen ihnen entgegenkommende Anregungen denselben einzubilden vermag?

33. Zur gründlichen Lösung dieser Frage ist noch ein ande-

res wichtiges Element aus der Sphäre des „Gegebenen“ hereinzuziehen.

a) Das Weltganze zeigt nicht nur im Allgemeinen eine ideale Ordnung, ein universales Uebereinstimmen der Weltwesen überhaupt, sondern schärfer zugesehen, wie wenigstens der für uns allerdings unüberschreitbare epitellurische Standpunkt der Beobachtung es erheischt, dessen Analogieen jedoch mit unbestrittener Wahrscheinlichkeit auch auf die unmittelbar uns unbekannten Gebiete des Universum sich ausdehnen lassen; — schärfer zugesehen müssen wir noch im Besondern zwischen niedern und höhern Ordnungen der Weltwesen unterscheiden, von denen die niedern, elementaren (die unorganische Natur) als Grundlage und Bedingung sich zeigt, d. h. als „Mittel“, damit die höhern zu existiren vermögen.

b) Der Begriff des „Mittels“, der Vorbedingung ist hier vollberechtigt und der einzig zutreffende, so gewiß erfahrungsmäßig die gesammte unorganische Natur sich darauf „eingerichtet“ erweist, — die strengsten Physiker drücken sich also aus — um den höhern Ordnungen organischer und empfindender Wesen zum Material ihrer Verwirklichung und Erhaltung zu dienen. Die letztern können daher umgekehrt nur als „Zweck“, Ziel, als bedingender Grund von jenen betrachtet werden. Und so ist auch der Begriff des „Zweckes“ als vollkommen zutreffend gerechtfertigt.

c) Wenn ferner innerhalb der idealen Ordnung, welche das gesammte Weltganze umfaßt und erhält, im Besondern noch der Begriff von „Mittel“ und „Zweck“, von Dienendem (für Anderes Seyendem) und Herrschendem (um sein selbst willen Existirendem), überhaupt von verschieden abgestuften Werthen des Daseyns sich ankündigt: da wird auch nothwendig ein höchster Zweck, ein absolut Werthvolles als Schlußpunkt in der Reihe untergeordneter Mittel und Weltzwecke gesucht werden dürfen.

d) Wir werden zuhöchst daher das Weltganze, richtiger und erschöpfender zugleich, als eine „Stufenreihe von Mit-

teln und Zwecken" bezeichnen können, gekrönt von einem höchsten oder absoluten Weltzwecke, in dem alle untergeordneten Zwecke und Vollkommenheiten, als selbst nur bedingende Mittel desselben, gemeinsam zusammenlaufen. (Es wird sich zeigen, worin dieser zunächst nur durch die Consequenz des Denkens geforderte Begriff des absoluten Weltzwecks thatsächlich zu suchen sey, und wie er sich auf erfahrungsmäßige Weise auch wirklich offenbare in allem Streben und Suchen empfindender, mehr noch freibewußt sich entwickelnder Wesen.)

e) Endlich wird behauptet werden dürfen, daß die Frage nach der „Idee des Urgrundes" in letzter Instanz gleichfalls nur von diesem höchsten Weltbegriffe aus erschöpfend erforscht und endgiltig entschieden werden könne. Alle vorhergehenden Auffassungen jener Idee werden nur von relativer Bedeutung seyn und von hier aus entweder bestätigt oder berichtigt werden müssen.

34. Dies allgemeine Begriffsverhältniß von nicht bloß subjectiv intelligirten, sondern als objective Realwesen sich darstellenden, zugleich harmonisch ineinandergreifenden „Mitteln und Zwecken" hat nun die „speculative Theologie" (§. 31—61) mit sorgfältiger Dialektik durchzuarbeiten versucht, in der doppelten Hinsicht: wie der objective Weltzusammenhang und der in ihm sich darstellende höchste Zweck hiernach zu denken sey, und wie ihm entsprechend die Idee des Urgrundes gedacht werden müsse.

a) In letzter Beziehung läßt sich Alles in die zunächst freilich wiederum nur abstract ausgedrückte Definition zusammenfassen: Der absolute Urgrund ist nur als „**Zwecksetzender**" zu denken, nach allen Bedingungen, die dieser tiefgreifende und vielenthaltende Begriff in sich schließt. Die ganze „speculative Theologie", bei diesem Begriffe des zwecksetzenden Absoluten einmal angelangt, besteht nur darin, denselben einer erschöpfenden Analyse zu unterwerfen und alle Folgerungen für das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, „Geschaffenen", daraus zu ziehen.

b) Wir halten nicht für nöthig die Reihe von innerlich sich steigernden Begriffsbestimmungen der „Idee des Absoluten", die jene Analyse aufweist (das Absolute als „einender" Urgrund, als allvermittelnde „Welteinheit", als „immanente" Weltseele, als „Weltvernunft" oder „Weltgeist", endlich als selbst- und allbewußtes „transscendentes" Ursubject) hier noch einmal in ihrer sich ablösenden und berichtigenden Stufenfolge darzulegen. Wir verweisen vielmehr auf die in jenem Werke gegebene Ausführung, welcher wir nichts Wesentliches hinzuzusetzen, nichts davon zurückzunehmen wüßten, da sie auch in kritisch-historischer Hinsicht, den ältern, sey es pantheistischen, sey es theistischen Standpunkten gegenüber, alles Erforderliche zu ihrer Prüfung bietet.

c) Nur daran sey noch erinnert, daß auch hier der Begriff des „Ewigendlichen" der entscheidende Wendepunkt ist, um von dem einseitigen Immanenzbegriffe des Absoluten zu dem ergänzenden seiner „Transscendenz" vorzudringen.

Ließe das Weltganze in der That sich denken als durch und durch substanzlos in stetig sich erneuerndem (Herakliteischem) Flusse begriffen: so wäre das metaphysische Denken allerdings genöthigt, das Absolute als das einzig Substantielle, Beharrliche und Wirkende in Allem und Jedem zu behaupten, d. h. es müßte rettungslos dem Pantheismus, als der einzig wahren Philosophie, sich gefangen geben. Das erfahrungsmäßige Denken dagegen — und daß ihm die nächste Entscheidung in dieser Frage gebühre, wird man nicht läugnen dürfen — giebt uns einen ganz andern Begriff vom Weltganzen. Es zeigt uns nicht nur beharrliche, ewige Weltgesetze, sondern auch beharrliche, aber zugleich endliche Wesenheiten im (scheinbaren) Flusse und Wechsel der Dinge. Und hiermit entsteht die neue, völlig anders zu lösende Aufgabe, wie unter dieser Bedingung die Idee des einenden Urgrundes zu denken sey?

d) Endlich darf bei der ganzen gegenwärtigen Verhandlung nicht außer Acht gelassen werden, was die „speculative Theologie" (in dem Abschnitt: „über die speculative Begreif-

lichkeit Gottes," §. 65—82) in Betreff der absoluten „Unanschaubarkeit" und „Unvorstellbarkeit" der Idee Gottes gesagt hat, welche nur im „reinen" (anschauungslosen) Denken für uns existirt. Wir halten sogar für nöthig, gerade jetzt diese Lehrpunkte erneuerter Aufmerksamkeit zu empfehlen. Es möchte damit eine Menge von Mißverständnissen beseitigt, eine Menge bekannter Einwendungen gegen die speculative Erkennbarkeit Gottes überhaupt auf ihren wahren Werth zurückgeführt werden.

35. Gezeigt wird dort: daß wir das Wesen des Urgrundes nur indirect, durch Rückschluß von der Beschaffenheit der Weltgegebenheit, denken können, und zwar desto adäquater, je tiefer das Wesen der Weltgegebenheit erforscht ist, daß wir eben deßhalb jedoch mit voller Besonnenheit der Erkenntnißschranken und Bedingungen eingedenk bleiben müssen, welche dadurch der Erforschung jenes höchsten Gegenstandes unüberschreitbar auferlegt sind.

a) Es folgt daraus, daß Gott durchaus erkennbar sey seiner Idee nach, und zwar mit der unwiderstehlichsten und eindringendsten Evidenz; weil in dieser Idee allein der ergänzende Schlußstein und die Bewahrheitung aller gegebenen Weltbegriffe gefunden werden kann. Ihre Gewißheit ist durchaus gleich jener der Welt; denn nur durch sie wird begreiflich, wie ein solches Weltganze möglich sey, wird das Räthsel desselben völlig gelöst.

b) Aber eben damit folgt andrerseits, daß Gottes Wesen niemals Gegenstand eines unmittelbaren Wissens werden könne, so gewiß es als empirisches Object niemals gegeben ist; daß es mithin jede Anschaubarkeit (Erfahrbarkeit) wie jede Vorstellbarkeit schlechthin ausschließe. Dies jedoch, zeigten wir dort, gilt nicht allein von der Idee Gottes; vielmehr begegnen sich in der Eigenschaft, bloß gedacht, nicht angeschaut, als Gegebenes erfahren werden zu können, alle Begriffe in denen vom Denken (und eben darin besteht die Macht des Denkens) ein Unendliches in einen einfachen Gedanken zusammengefaßt wird. Die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, des Universums, an de-

ren Realität nicht zu zweifeln, ist nicht weniger unanschaubar, und was zugleich damit gesagt ist, unvorstellbar, muß aber gedacht werden ganz ebenso, wie die Idee des absoluten, die Weltunendlichkeit in seinem selbst= und allbewußten Geiste vermittelnden Urgrundes gedacht werden muß auf den Grund solcher Weltgegebenheit.

c) Hiermit ist jedoch dem Denken seine unüberschreitbare Grenze gezogen. Denn wir müssen uns von hier aus ebenso gegen jeden Begriff eines „adäquaten Erkennens“ Gottes erklären, als andrerseits auch die Forderung eines „exacten Wissens“ in Bezug auf Gott und göttliche Dinge völlig unstatthaft ist. Es scheint auch jetzt noch nicht überflüssig, über beide Punkte etwas Durchgreifendes zu sagen.

36. Ein „adäquates Erkennen“ Gottes kann consequenterweise nur auf pantheistischem Standpunkte behauptet werden; auf jedem andern Standpunkte, namentlich dem der Theosophie, ist es eine unklare Halbheit oder eine wissenschaftlicher Besonnenheit entbehrende Prätension.

a) Consequent seinerseits folgert dagegen der Pantheismus also: Das menschliche Erkennen von Gott ist lediglich und durchaus das Selbsterkennen Gottes. Bliebe nun in unserm Gotterkennen ein Dunkles, Undurchdringliches, nicht in das Licht des Begriffs sich Auflösendes übrig: so bliebe Gott insoweit für sich selber dunkel und so sich selbst ungleich, ein bloß Objectives, dem seine Subjectivität nicht gewachsen wäre, während er doch perennirende Einheit und Gleichheit beider, übergreifende Subjectivität und eben darum „absoluter Geist“ seyn soll. Gottes Geist geht daher auf im menschlichen, wird in diesem dergestalt „offenbar“, daß im „absoluten Wissen“ beide Momente endlich vollständig sich decken, indem darin Gott ebenso zum völligen Selbsterkennen, wie der Mensch zum vollständigen Gotterkennen gelangt. Eine Jenseitigkeit, Ueberweltlichkeit, Unergründlichkeit Gottes für menschliche Forschung anzuerkennen, wäre baare Inconsequenz und grobes Mißverständniß, weil Gott ja nur im Menschen zum

Selbstbewußtseyn gelangt, und nur deßhalb nicht nur als Geist, sondern als „unendliche Subjectivität" gedacht werden kann.

b) Wir verlieren hier kein Wort zur Widerlegung jener bekannten Sätze einer sich überspannenden Consequenz. Für uns sind sie schon dadurch gerichtet, daß die metaphysischen Prämissen, auf denen sie ruhen, jene des Pantheismus, sich als unhaltbar erwiesen haben. Hier kam es uns nur darauf an, eine strenge Grenzberichtigung eintreten zu lassen, indem sich zeigt, daß ohne jene Prämissen jede Behauptung über das „innere Wesen" Gottes, über den „theogonischen Proceß", dem er sich unterwirft, über die Art und Weise, wie er seinen „immanenten Lebensproceß" vollbringt u. dgl., haltungslos und unbegründbar bleiben müsse. Die Idee Gottes, als des selbst- und allbewußten Geistes, welche dem regressiven Denken allerdings der evidenteste Begriff zu werden vermag, enthält an sich selbst durchaus keine Bestimmungen um zu ergründen, in welcher Weise er dies sey, und ebenso wenig reichen Erfahrungsanalogieen bis zu jener Höhe und Tiefe hinan, welche jede gründliche, weil besonnene Speculation vielmehr als unergründlich, undurchforschbar, „transscendent" erklären muß.

Darum aber wünschen wir dringend, daß der Theismus, den wir zugleich für die einzig wahre Philosophie halten, von all jenen trüben Beimischungen gereinigt werde, die ihm das Gepräge der Unwissenschaftlichkeit und halbphantastischer Willkür aufdrücken. Auch von einer durchgreifenden „Ueberwindung" des Pantheismus durch denselben kann erst dann die Rede seyn, wenn man völlig und mit Bewußtseyn ausgeschieden hat, was in ihm als Berührungspunkte mit dem Pantheismus enthaltend gedeutet werden kann. Ueberhaupt aber ist in solchen Untersuchungen die richtig und besonnen gefaßte Hälfte ein Größeres und Werthvolleres als das verworren ergriffene Ganze; und herabgestimmte Behauptungen deuten zu allermeist nicht auf Rückschritte, sondern auf Fortschritte in der Wissenschaft.

37. Zum Zweiten ist aber auch einer falschen Ueberschätzung

des „exacten Wissens" überhaupt und in Bezug auf die hier behandelten Fragen entgegenzutreten. Wenn wir dabei an Bekanntes und allgemein Zugestandenes erinnern, so geschieht es nicht, um damit ein Neues zu sagen, sondern um das Alte und Zugestandene nicht einer irrigen Auslegung und Umdeutung auszusetzen, wie dies nur allzuoft geschehen ist.

a) Ein „exactes Wissen" kann offenbar nur da stattfinden, wo ein gegebenes Reale nicht nach seinem Inhalte, dessen Erforschung zumeist eine unerschöpfbare, nie abzuschließende bleibt, sondern in seiner allgemeinen Form gedacht werden soll. Es hat daher sein Forschungsgebiet lediglich und ausschließend innerhalb der allgemeinen Daseynsformen des Realen: in den mathematischen Raum- und Zahlbegriffen, in den logischen und ontologischen Kategorieen. So läßt sich die Raumform eines Körpers nach seinen allgemeinen Bedingungen construiren, die Zahlenverhältnisse durch Berechnung finden; jedes Reale läßt sich nach dem Systeme der Kategorieen logisch und ontologisch bestimmen; und es werden dadurch die formalen Daseynsbedingungen des Realen oder realer Verhältnisse vollständig erschöpft seyn. Dies ist der exacte Begriff derselben; und man könnte das dadurch Erworbene sogar ein „absolutes Wissen" nennen, wenn der innere Werth solcher Erkenntniß nicht weit zurückbliebe hinter dem, was durch absolutes Wissen eigentlich erstrebt werden sollte.

b) In demselben Maaße jedoch, als die Forschung in die qualitative Beschaffenheit des Realen eingeht, den wirklichen, specifisch unterscheidenden Inhalt des Gegenstandes untersucht, entfernt sie sich auch von jener formellen Exactheit und sie muß eine andere Form des Beweisverfahrens einschlagen. Die empirische Naturforschung bedient sich der Beobachtung und des Experiments. Sie strebt darin zwar auch nach möglichster „Exactheit" in ihrer Weise, d. h. nach thunlichster Genauigkeit des Ergebnisses ihrer wiederholten Beobachtungen und Versuche, nach möglichster Verringerung des Irrthums dabei durch vergleichende Controle, nach vollständiger Erschöpfung des Erfahrungsmate-

rials auf dem Wege der „Induction" und der „Analogie". Aber ausdrücklich bekennt sie, ein absolut Vollendetes, keiner Nachbesserung bedürftiges, schlechthin Gewisses dadurch nicht erreicht zu haben. Sie begnügt sich vielmehr und muß sich begnügen mit einer steten Erweiterung ihrer Erkenntniß und der damit verbundenen, stets wachsenden Bestätigung ihrer auf dem Erfahrungswege gefundenen Theorieen. Niemand hat jedoch, um solcher zugestandenen formellen „Nichtexactheit" willen der empirischen Naturwissenschaft ihren unendlichen Werth abgesprochen.

c) Diesem Verfahren geht aber zugleich eine Forschungsmethode zur Seite, welche aus der thatsächlich gegebenen Wirkung auf die nicht gegebene Ursache derselben, von der bekannten Folge auf ihren verborgenen Grund zurückzuschließen sucht. Diese ist auf die „Hypothese" angewiesen; und darin beginnt das Gebiet der „Wahrscheinlichkeitsschlüsse" mit einem verschiedenen, aber genau bestimmbaren Grade solcher Wahrscheinlichkeit.

Die höchsten Grade dieser hypothetischen Wahrscheinlichkeit können indeß eine Kraft der Gewißheit erzeugen, die einerseits der Ueberzeugung gleicht, welche die Thatsache, die erlebte Wirklichkeit gewährt, und welche andrerseits im exacten Begriffe gefunden wird. Dennoch wird, formell betrachtet, hier abermals nicht von „exacter" Gewißheit die Rede seyn können, d. h. von einer solchen, wo der Gedanke des Gegentheils ein absoluter Widerspruch wäre. Hier kann nur relative Gewißheit erreicht werden, möglichst gesteigert allerdings durch immer neu bestätigte Anwendbarkeit der Hypothese auf die verschiedensten Erscheinungen, neben innerer Einfachheit, d. h. einer Geltung derselben, ohne anderweitige „Hülfshypothesen" dabei in Anspruch nehmen zu müssen. Und so wird in der Reihe der möglichen Hypothesen diejenige die relativ gewisseste seyn, die nach den bekannten, hier nicht weiter anzuführenden logischen Regeln jenen Bedingungen am Meisten Genüge thut. Aber auch hier wird dieser unvermeidliche formelle Mangel dem innern Werthe jenes hypothetischen Denkens und den von ihm errunge-

nen Ergebnissen keinen Eintrag thun, zumal da gerade die wichtigsten und interessantesten Probleme der Wissenschaft in dies Gebiet fallen.

d) Auch die Speculation mit ihrer Erforschung **der ersten Ursachen der Dinge** ist genau nur auf diese Erkenntnißbedingungen und Erkenntnißschranken angewiesen; und wenn ein seltsamer Stolz oder eine eingebildete Prätension sich scheuen sollte, dies Bekenntniß auszusprechen, welches eigentlich sich von selbst versteht: so geschehe es jetzt von uns ausdrücklich und so entschieden als möglich.

Man kann von einer „Exactheit" der Mathematik in ihren theoretischen und angewandten Theilen, von einer exacten Denklehre und Ontologie sprechen; denn dies ist ein Wissen von den formalen Daseyns- und Denkbedingungen des Realen, nicht aber von einer exacten Naturphilosophie, Psychologie und Metaphysik, als der Lehre vom höchsten Urgrunde; denn hier hat das Denken mit Realem von unerschöpflichem Gehalte zu thun. Vollends aber von „exacter Philosophie" κατ' ἐξοχὴν zu reden, verräth entweder eine merkliche Unklarheit der erkenntnißtheoretischen Principien, oder muß als ein hohles Wort bezeichnet werden, welches jeder nähern Begründung sich entzieht.

38. In Summa und um über die gegenwärtige Frage abzuschließen:

a) Die Idee des Urgrundes ist der nothwendige Schlußbegriff und die ursprüngliche („apriorische") Voraussetzung alles **begründenden** Denkens („Erster Artikel", §. 5 C. a). Aber dieser Idee ist ebenso nothwendig „**Realität**", **Wirklichkeit** beizulegen, und zugleich ist mit dieser Bestimmung der weitere Begriff des **einen** und **einenden** Urgrundes gesetzt; auf die doppelte Prämisse hin: daß alles **gegebene** Wirkliche einestheils als **endliches**, anderntheils in dieser Endlichkeit als „**Ganzes**", als **geordnete** und **geschlossene** Mannigfaltigkeit sich erweist. Formell ist demnach die Idee des einen Urgrundes „**Hypothese**" zu nennen, aber auf einer so ungeheuern Ga-

rantie des „Gegebenen" beruhend, daß die überzeugende Kraft derselben sich nicht verleugnen kann.

b) Die Realität der Idee des Absoluten ist hiermit erwiesen: das Absolute, als der Urgrund und als das nothwendige Complement alles endlichen gegebenen („anschaubaren") Daseyns existirt; aber eben deßwegen ist es das schlechthin Nichtgegebene („Unanschaubare", durchaus „Transscendentale"). Aber sein Wesen kann nur angemessen seyn den Wirkungen, die wir in der Gesammtheit des Endlichen auf „anschaubare", erfahrungsmäßige Weise sich vollziehen sehen. Von diesen kann daher zurückgeschlossen werden auf das an sich unanschaubare Wesen des Urgrundes. Wie sich versteht, gehören diese Schlüsse dem hypothetischen Denken an. Auf die stets zu steigernde Gewißheit der Gründe hin, welche die Beschaffenheit des Endlichen bietet, können sie jedoch die höchste Schärfe und eine unausweichliche Macht der Ueberzeugung erhalten; aber zu eigentlich exacten vermögen sie nicht zu werden, weil es niemals gelingt — worauf es auch bei dem metaphysischen Denken gar nicht ankommt — die ganze Reihe möglicher Mittelbedingungen bis zum schlechthin Unbedingten wirklich durchzudenken; ebenso weil es uns unmöglich bleibt, alle wirklichen Mittelglieder zu kennen, durch welche der Urgrund seine letzten, uns allerdings erkennbaren Weltwirkungen übt. Nur der beiden Endpunkte ist unser Denken mächtig: der anschaubaren Weltwirklichkeit, und des schlechthin unanschaubaren, sicher aber ihr entsprechenden Wesens des Urgrundes.

Dies aber genügt auf's Vollständigste um eine „Metaphysik" darauf zu gründen, welche zugleich, in dem ächten, von Kant empfohlenen Geiste, die Erfahrungsforschung zu unablässiger Erweiterung und Vertiefung ihrer Ergebnisse anspornt, ja ihr eigentlich erst die wahrhafte Weihe und Begeisterung verleiht, weil sie nunmehr gewiß geworden ist, nicht bloß nackter Empirismus zu seyn, sondern in den von ihr entdeckten Weltgesetzen recht eigentlich die Wirkungen des göttlichen

Gedankens und Willens vor sich zu haben. Und es ist ihr gestattet, in so anthropomorphistischer Analogie sich auszudrücken, weil sie eben durch Metaphysik belehrt worden ist, daß in der Idee des zwecksetzenden Absoluten, mit dem ganzen Reichthum der darin enthaltenen geistigen Bestimmungen, der Begriff gefunden ist, welcher den einzig vollgenügenden Erklärungsgrund für eine also beschaffene („zweckerfüllte") Weltwirklichkeit darbietet. Der Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation ist im Resultate dadurch aufgehoben; alle Forschung ist theistisch und zugleich speculativ geworden; denn sie hat nur eine Aufgabe und den einen begeisternden Erfolg, ohne falsche Transscendenzen und kritiklose Ueberspannung die göttlichen, in der Welt offenbarten Gedanken Gottes noch einmal nachzudenken.

c) Von der andern Seite leuchtet aber ebenso entschieden ein, daß die Idee Gottes für uns immer nur mit dem zweiten Gliede, der endlichen Welt, gesetzt seyn könne: nur weil wir uns als endlich begreifen müssen, ist uns die Idee Gottes nothwendig mitgesetzt. Deßhalb ist unser eigner Stand- und Augpunkt unverrückt der im Endlichen; niemals kann er „theocentrisch" werden. Und es ist die größte Uebereilung einer ungebildeten, reflexionslosen Speculation, diese Grenze zu überschreiten um vom „an und für sich seyenden Wesen Gottes" uns Bericht erstatten zu wollen; wohl gar ein „absolutes Wissen" dabei in Anspruch zu nehmen, d. h. ein solches, das die Dinge nicht nur (panentheistisch) in Gott erkennt, sondern damit meint, sie (pantheistisch) dem göttlichen Erkennen gleich, oder wie Gott, erkennen zu können.

39. Wenden wir uns nunmehr, nach Feststellung jener höchstnöthigen Gesichtspunkte, zu dem Haupteinwande zurück, von welchem wir ausgegangen (§. 29): daß jener Begriff des „Ewigendlichen", den wir behaupten, einer Mannigfaltigkeit beharrender, unvergänglicher Realwesen, mit dem Begriffe einer „Schöpfung" unvereinbar sey, indem solche ewige Realwesen in Wahrheit zu relativen Absolutheiten erhoben wer-

den, welche die Idee des Einen Absoluten verdrängen oder eigentlicher noch überflüssig machen.

Noch directer vom theistischen Standpunkte hat Weiße seine Einwendungen gegen meine Lehre von den ewigen „Urpositionen" dahin formulirt: „daß Gott durch die Annahme solcher für ihn selbst schlechthin fertiger und starrer Urbestimmtheiten in die beschränkendste Abhängigkeit versetzt werde, über die selbst ein endlicher Geist hinaus sey, welcher frei mit seinen Gebilden schalten könne. Wo bleibt hier die Einheit, die absolute Macht und Herrlichkeit des göttlichen Geistes, wenn dieser Geist sowohl in positiver als in negativer Beziehung in eine Abhängigkeit von seinen eignen Bestimmungen gesetzt wird, über den sich der endliche Geist weit erhaben weiß?"*) Und auf dies Hauptbedenken hin hat er später meinen Begriff der „Urposition", bei gelegentlicher Erwähnung desselben, kurzweg als einen mit „innerem Widerspruche" behafteten bezeichnet. Wir glauben darüber noch ein Wort sagen zu dürfen, weil es zugleich geeignet ist, den allgemeinen Charakter unsers Standpunkts von einer neuen Seite zu zeigen.

a) Zuvörderst ist schon nachgewiesen worden (§. 30), daß es ein altes, aber ganz nur im empirischen Anschein der Dinge befangen bleibendes Vorurtheil sey, den Begriff der „Schöpfung" und den Grund des „Geschaffenseyns" der endlichen Dinge in ihrer zeitlichen Entstehung zu suchen. „Zeitlichkeit", Entstehen und Vergehen, wie die Metaphysik streng zu erweisen vermag, ist selbst nur ein Phänomenales: in der Gesammtheit der zeitlichen Erscheinungen ist vielmehr ein Ewiges, Unvergängliches, das eigentlich Reale und Allgegenwärtige. Erst von diesem Standpunkte von dieser festgewordenen Einsicht aus, läßt sich an die Frage herantreten: ob Schöpfung oder nicht?

b) Somit steht schon im Allgemeinen fest: was eigentlich das metaphysische Denken nöthigt, zur Annahme einer „Schö-

---

*) Weiße, das philosophische Problem der Gegenwart u. s. w. S. 382. 83.

verliehen sey, statt der Annahme des Gegentheils, die Geschöpfe seyen bloß als ein zeitlich flüchtiges Phänomen in das Daseyn geworfen, um endlos wieder zurückgenommen zu werden, d. h. sie seyen eigentlich **nicht** „erschaffen!" Damit ständen wir aber sofort mitten im allereigentlichsten Pantheismus, für welchen eben aus diesem Grunde der Gedanke einer „Schöpfung" in wahrhafter Bedeutung ein fremder, unerschwinglicher bleibt.

Und so scheint vollends für den theistischen Standpunkt, dessen Grundwahrheit eben der ganze, vollbegründete Begriff der Schöpfung ist, die entgegengesetzte Annahme von der Ewigkeit und Permanenz jedes (eigentlich) Erschaffenen ein unabweisliches Axiom zu seyn, welches er auf jede Gefahr hin und trotz der Bedenken, die von Weiße und Andern dagegen angeregt sind, wissenschaftlich zu vertreten hat.

a) Damit ist indeß eigentlich nur auf äußerlich bleibende Reflexionen mit ebenso beiläufigen Gegenbemerkungen geantwortet worden.

Was objectiv entscheidend ist in dieser Frage, liegt dagegen in der schon nachgewiesenen Nöthigung des metaphysischen Denkens: das gegebene Weltganze zugleich als „Weltordnung" (§. 32), bestimmter noch als ein vollendetes „System" in einander gedachter Mittel und Zwecke (§. 33) anerkennen zu müssen. In diesem idealen, aber zugleich allgegenwärtig sich realisirenden „Weltplane" ist nun jedes Glied (jedes eigentliche „Geschöpf") ein integrirender, unverlierbarer Theil des Ganzen, folgerichtig daher ebenso ewig (in idealem und realem Sinne), wie dieses.

Dies ist jedoch selbst zunächst nur ein ganz allgemeiner Gedanke, dem in dieser Unbestimmtheit kaum wird widersprochen werden können, der aber an sich selbst genauerer Bestimmung durchaus bedürftig ist, um seine Anwendbarkeit auf das empirisch Gegebene zu finden, um überhaupt entscheiden zu können, was innerhalb der wirklichen Dinge das Bleibende, Unvergängliche, mithin das eigentlich „Geschaffene" sey, was

dagegen in ihnen dem Phänomenalen, Vergänglichen, Wesenlosen zufalle?

b) Hier tritt nun der ebenso universale Begriff der „Präformation" ergänzend hinzu, welcher jenen noch unbestimmten, aber nicht aufzugebenden Gedanken „innerer Ewigkeit des Geschaffenen" dem factischen Verständniß um ein Bedeutendes näher bringt. Ja er ist es eigentlich, der in einem gewissen Sinne und in einer bestimmten Sphäre die „innere Ewigkeit" des Geschaffenen zum Gegenstande der Beobachtung und Erfahrung macht.

Denn allerdings gelingt es leicht und sicher zu unterscheiden, was im Wechsel der Generationen die ursprünglich „vorbereitete", darum auch unvertilgbar sich behauptende Grundanlage, „Urgestalt" derselben sey, und was die von Außen an sie herangebrachten, nicht ihnen eingeschaffenen Ursachen für zufällige, wesenlose, darum vergängliche Veränderungen hinzugefügt haben. Jenes zeigt sich nun eben als das Unaustilgbare, stets Sichwiederherstellende, darum „eigentlich Geschaffene", dessen Wirkung sogar bis in die Misbildungen hineinreicht, welche gerade deßhalb die wichtigsten Bestätigungen des Urgesetzes werden.

Ueber diesen Grundgedanken der „Präformation" (welcher das Weltganze gerade zur „Schöpfung" macht in eigentlichem und ausdrücklichem Sinne) an gegenwärtiger Stelle ausführlicher zu reden, ist jedoch um so überflüssiger, als es in dem oben angeführten Werke über Seelenfortdauer (S. 39 Note) genügend geschehen ist. Wie nämlich nach den verschiedenen Abstufungen der Weltwesen der Begriff der „Präformation" verschieden zu fassen sey, wie die scheinbar widerstreitenden Erfahrungsinstanzen zur indirecten Bestätigung desselben beitragen, haben wir dort ausführlich gezeigt, und es ist um so mehr gestattet, hier darauf zu verweisen, als das Ziel der gegenwärtigen Betrachtungen nach einer ganz andern Seite hin liegt.

c) Denn weiter als bis zu diesem Ergebniß — so müssen wir nach der Consequenz unsers festeingehaltenen kosmocentrischen

Standpunkts ausdrücklich behaupten — kann die metaphysische Forschung nicht vordringen. Sie vermag weder anzugeben, wie Gott das ideal Präformirte schöpferisch realisire, was einer psychologischen Beschreibung des innern Hergangs bei dem Schöpfungs- oder Realisationsacte gleichkommen würde (wir haben indeß Versuche solcher Beschreibung allerdings erleben müssen!), noch vermag sie die Controverse zu lösen, ob Gott durch die behauptete Permanenz des Geschaffenen, sey es in seinem Wesen, sey es in seiner Schöpferthätigkeit, sich beschränkt oder gehemmt fühle, da überhaupt ein Sichhineinfühlen in Gott keinem menschlichen Bewußtseyn jemals gelingen könnte! Die ganze Fragestellung muß daher einer besonnenen Metaphysik überhaupt seltsam und ungehörig erscheinen. Nirgends und in keinem Gebiete der Erfahrung gelingt es, den Werdeact des Neuentstehenden zu belauschen, den innern Vorgang dabei zu beschreiben, ihn über der That des Werdens zu ertappen! Das Neue ist da, plötzlich und ungesucht, so wie unbegriffen im eigentlichen Hergange seines Entstehens.

41. Dies nun zugegeben, wie exorbitant muß dem gegenüber die Forderung oder der Versuch erscheinen, dasjenige, was empirisch und im bedingten Falle unmöglich ist, im Gebiete des Transscendentalen, in Bezug auf das Absolute für möglich zu halten und Proben dieser unmöglichen Möglichkeit abzulegen. Der frühere Schelling hat einmal nicht ohne gerechten Spott die Anmuthung zurückgewiesen: „einen sonnenklaren Bericht" vom Universum abzustatten! Späterhin jedoch, wo er einen neuen Theismus begründen wollte, weiß er allerlei zu berichten von einer „Spannung der Potenzen" im göttlichen Wesen, welche der Entstehungsgrund einer „endlichen Welt", einer „Schiedlichkeit" der Dinge geworden sey. Wir durften ihn einfach fragen in unserer Kritik:*) wie er auch nur auf's Entfernteste das Recht begründen könne, jene überzeitlichen Processe in der Gottheit

*) Ueber den Unterschied des ethischen und naturalistischen Theismus (1856); wieder abgedruckt in den „Vermischten Schriften" 1869, Bd. I. S. 321.

erlauscht zu haben, da die Prämissen, auf die er sich stützt, erweislich und zugeständlich doch nur vom beschränkten epikurischen Standpunkt gelten.

Weiße an seinem Theile, dem wir zunächst hier gegenüberstehen, ist gleichfalls in der Begründung seiner Trinitäts- und Schöpfungslehre durchaus nicht frei geblieben von jener unkritischen Uebertragung menschlich psychischer Verhältnisse und Processe auf das absolute Wesen, und auch er ergeht sich in einer ausführlichen Beschreibung solcher angeblichen Vorgänge. „Natur" hat ihm einen doppelten Sinn; sie ist eine innergöttliche und außergöttliche. Nach jener Seite bezeichnet sie den „im Gemüthe, in der Imagination der Gottheit" von Ewigkeit her verlaufenden Proceß der Gedanken- und Gestaltenerzeugung. Dieser Proceß ist aber ein flüssiger, unablässig wechselnde Gestalten bildend im persönlichen Leben der Gottheit. „Natur" aber heißt auch die endliche (außergöttliche) Welt, welche dadurch entsteht, daß jene flüssigen imaginativen Bilder des göttlichen Gemüths selbstständige Existenz und gesonderte Wirklichkeit erhalten. Dies geschieht dadurch, indem der „göttliche Liebewillen" in sie eintritt und sie bestätigt, ihnen eine „befestigte Substantialität" verleiht, was dann weiter zum Begriffe einer „Weltmaterie" und einer stufenweis daraus sich entwickelnden „Lebensschöpfung" und Schöpfung der „Vernunftcreatur" ausgesponnen wird.*)

Wir finden diese, hier kurz nur angedeuteten Entwicklungen weit weniger phantastisch, zugleich begreiflicher und ansprechender als die kosmogonischen Seltsamkeiten Schellings, aber ebenso unbegründbar und rein hypothetisch wie diese. Und eben dies ist es, was uns nöthigt, gegen jedes Beginnen dieser Art uns zu erklären, weil wir darin nur eine Trübung und Verunstaltung des „Theismus" in seiner streng wissenschaftlichen Reinheit und überzeugenden Einfachheit erblicken können. Jene Aus-

*) Weiße, „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" Bd. II. (1860) §. 557—658.

führungen bringen ihm etwas durchaus Ueberflüssiges, ja Fremdartiges hinzu. Denn die eigentliche Grundüberzeugung des Theismus wird fürwahr dadurch weder bewiesen, noch in ihrer Beweiskraft verstärkt, wenn auf höchst bestreitbare Weise versucht wird zu zeigen, „wie Gott die Welt gemacht habe!“ Diese Ueberzeugung beruht vielmehr allein und ausschließlich auf der durch die Weltgegebenheit begründeten Urthatsache, daß Vernunft, Intelligenz, Zweckverknüpfung das in ihr Waltende sey, und von hier aus kann versucht werden, die Wirkungen dieses Waltens in allen Sphären der Weltwirklichkeit zu erforschen.

Bedenklich verkürzt und beeinträchtigt aber kann diese Grundüberzeugung nur werden durch Hinzumischung so disputabler Hypothesen, so unsicherer Folgerungen; dies hieße das Gewisse durch das Ungewisseste, das Sichere durch das Problematische stützen und erweisen wollen. Und eben diese Ausspinnungen sind es, welche unvermeidlich den Spott der Gegner auf das ganze Princip herabziehen mußten, völlig ebenso, wie im vorigen Jahrhundert die kleinliche Verfolgung des Zweckbegriffs bis in's Einzelste und Zweifelhafteste die teleologische Weltauffassung überhaupt in Verruf gebracht hat.

Zum Ueberflüssigen gesellt sich dann aber noch das Ungehörige, falls man gerade auf dies Zweifelhafte, wenn immerhin auch Neue, den entscheidenden Werth legt und die „Neubegründung“ des Theismus gerade darin vollzogen glaubt, daß jene künstlich ersonnenen Theorieen zur Anerkennung gelangen, welche jeder nächste Tag mit andern vertauschen läßt. Auch von diesen Versuchen hat die jüngste Zeit, wie die ältere, uns Proben gebracht!

42. Um so entschiedener ist an das zu erinnern, was als bleibendes Ergebniß aus der ganzen bisherigen Untersuchung schon festgestellt ist. Es bildet zugleich den letzten orientirenden Abschluß der gegenwärtigen Controverse.

a) Das metaphysische Denken steht mit seiner Untersuchung zwischen zwei unerschütterlich festen Endpunkten: der vernunft-

ursprünglichen („apriorischen"), an sich selbst aber nur formalen (inhaltsleeren) Idee eines Unbedingten, und dem empirischen, aber immermehr zu erweiternden Begriffe des Weltganzen. Seine Aufgabe ist, beide durch Denken dergestalt zu vermitteln, daß aus der Beschaffenheit des Weltganzen zurückgeschlossen werde auf das Wesen seines Urgrundes. Die Metaphysik ist im Ausgangspunkte „Kosmosophie," im Ziele „Theosophie". (Erster Artikel §. 14.)

b) Hieraus nun ergiebt sich, daß die Metaphysik keineswegs berechtigt ist, mit der Idee des Absoluten, was deren Inhaltsbestimmungen betrifft, vermeintlich aprioristisch zu schalten, daß sie überhaupt ein directes („adäquates") Erkennen desselben in keiner Weise beansprucht, indem sie vielmehr nur soweit ein Denken seiner Idee für möglich hält, als der Begriff des Weltganzen dazu die Grundlage bietet. (In kritischer Hinsicht aber folgt daraus, daß alle Bestimmungen des absoluten Wesens subjectiv und überfliegend sind, die diese Grenze überschreiten, und in welchem Sinne es auch immer sey — ob pantheistisch oder theistisch —, empirische Begriffe und Analogieen direct auf dasselbe übertragen.)

c) Durch eben diesen Weltbegriff sind wir aber metaphysisch genöthigt, ebenso nach der Seite der endlichen Welt hin ein Mannigfaltiges von substantiellen und beharrlichen Realwesen anzunehmen, somit als integrirende unverlierbare Theile eines ewigen Realuniversums zu denken, wie nach der Seite des Urgrundes hin sie keineswegs für irgend ein Letztes, Fürsichbestehendes, in atomistischer Schiedlichkeit Belassenes zu halten, sondern von der Einheit des göttlichen Wesens durchdrungen, als eine von ihm durchwirkte und beherrschte Welt zu denken, an welcher dies Göttliche zugleich sich als „Zwecksetzender Geist" offenbart (in welchem einfachen Begriffe eine ganze Welt großartigster Aufschlüsse enthalten ist!).

Hier aber ist die metaphysische Tragweite des Weltbegriffes für die Idee des Absoluten zu Ende. Durchaus unentschieden, weil unbeantwortbar, muß es bleiben — und

jede Gotteslehre welche das klare Bewußtseyn der Prämissen besitzt, auf denen sie beruht, muß uns beistimmen — auf welche ausdrückliche Weise Gott diese für uns substantiellen Wesen entstehen lasse, ob er sie solchergestalt mit sich vermittle, daß er sie als perennirende setze oder stets neu aus seiner Wesensfülle hervorbringe? Denn vielleicht könnte in des Wesens Tiefe und für Gott selber dieser „Gegensatz“ gar keiner seyn!

d) Endlich ist diese ganze Frage ebenso gleichgültig für die Lösung des Weltproblems, als sie unbeantwortlich ist. Nur daß Gott wirklich, ewig, allgegenwärtig, für das Weltganze der einende Urgrund sey, daß er aber diese Einheit nur seyn könne als selbst- und allbewußter Geist, dies ist das Entscheidende, und dies ist mit metaphysischer Nothwendigkeit erweisbar. Weil wir jedoch jede weitere, nur aus unmittelbarer Erfahrung zu schöpfende Rechenschaft vom göttlichen Wesen mit gutem Rechte ablehnen, haben wir umgekehrt indeß jenen Begriff endlicher Substanzen auch nicht so gedacht, daß irgend eine Schranke oder Hemmung seiner Einheit und seines Geistes daraus erfolgen müßte, denn wir haben die reale Weise dieser Vermittlung überhaupt nicht gedacht. Und wer wollte nach uns dies thun, wer hätte überhaupt in Wahrheit und auf objective Weise dies schon vollbracht?

Und hier besonders ist es Zeit, die besonnene, auf Einsicht beruhende Demuth und Enthaltsamkeit des Forschens wieder zu Ehren zu bringen, wie sie in den vorigen Jahrhunderten die großen Vorkämpfer gegen die Scholastik sich auferlegten, wie sie unser auch darum so großer Kant sich und Andern klar bezeichnete. Der schrankenlos sich ergehende Gedanke kann Probleme stellen, auch allerlei Antworten darauf sich ersinnen, die entweder absolut unentschieden bleiben müssen für den Augpunkt menschlichen Erkennens, oder die nur sehr schritt- und annäherungsweise, durch immer tieferes Eindringen in die Erfahrung, lösbar werden. Jene Grenze hat die metaphysische Forschung stets sich vorzuhalten; diese Behutsamkeit gilt bei den Problemen, die der Philosophie im Realen der Erfahrung

vorliegen. Man hat die Metaphysik neuerdings feierlich geächtet, und auch sonst steht die „Speculation" überhaupt in gar geringem Ansehen bei denen, die sich für gebildet und wohlunterrichtet halten. Beides nicht ganz ohne eigne Schuld der letztern; denn sie hat sich in tumultuarischen Versuchen, in kecken Paradoxieen, in einseitigem Absprechen übermuthet. Es ist Mißtrauen von der einen, Enttäuschung, grenzenlose Desorientirung und Zersplitterung von der andern Seite, im Lager der Speculation selbst eingetreten. Die wahre Erfrischung, Vereinigung und Orientirung kann nur dadurch gewonnen werden, daß man sie an ihre besonnen einzuhaltende Grenze erinnert, und indem man damit hohle, werthlose Discussionen abschneidet, sie statt dessen an die Reihe wirklich lösbarer Probleme verweist, die jetzt schon angeregt sind und die ihrer Lösung harren!

Geschrieben im Januar 1870.

Ueber den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern und dessen Vermittelung bei dem Problem der Ordnung der Schriften Plato's.

Von

F. Ueberweg.

Die Kritik, welche ich in meinen „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften" (Wien 1861) an Schleiermacher's auf der Voraussetzung bewußter Planmäßigkeit und an K. F. Hermann's auf dem Princip stufenweiser Selbstentwicklung beruhender Anordnung der Schriften Plato's geübt habe, und mein in eben dieser Schrift mit jener Kritik verbundener Versuch, zu neuen positiven Ergebnissen zu gelangen, hat in dieser Zeitschrift eine zweifache Beurtheilung erfahren. Die eine*) ist von Brandis verfaßt worden, der an Schleier-

*) Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr. N. F. XL, 1862, S. 118—143.

macher's Grundgedanken festhält, die andere*) von Steinhart, der von Hermann's Standpunkt ausgegangen ist und in der Gesammtansicht, wie in der Einzelbetrachtung sich nicht sehr weit von demselben entfernt. Ich selbst, ursprünglich der Hermann'schen Ansicht zugeneigt, habe mich später immer mehr dem Schleiermacher'schen Standpunkt angenähert (ich bin nicht, wie Steinhart Verhandl. S. 65 wohl nur auf Grund der Disposition meiner Schrift annimmt, von einer mittleren Stellung aus mehr zu dem genetischen Princip hinübergezogen worden); indem ich aber die von Hermann in Uebereinstimmung mit Socher und Stallbaum vertretene Ansicht über die Entstehungszeit des Dialogs Phädrus stets getheilt habe und noch heute theile (abgesehen von einer leichten Modification, indem ich bis auf das Jahr 387 oder 386 herabgehe, wie ich auch als Plato's Geburtsjahr mit Zeller 427, nicht mit Hermann 429 annehme), so ist hierdurch eine Umbildung der Schleiermacher'schen Ansicht bedingt, welche in zweifacher Art vollzogen werden kann: in der einen ist sie von mir in meinen „Untersuchungen" vollzogen worden; die andere halte ich heute für die richtige.

Da ich glauben darf, daß theils durch manche in den letzten Jahren veröffentlichten Arbeiten verdienter Forscher, theils auch durch mein eigenes Nachdenken, das ich oft und gern jenen Problemen zugewandt habe, neue Momente hervorgetreten sind, durch welche, wie vieles Zweifelhafte auch übrig bleiben mag, doch über einige Cardinalpunkte eine gültige Entscheidung sich gewinnen läßt, so wird es mir gestattet seyn an dieser Stelle über den Stand der Frage mich zu äußern, und zwar mit besonderer Beziehung auf die oben erwähnten Beurtheilungen meiner „Untersuchungen" durch Brandis und Steinhart, jedoch unter Mitberücksichtigung der Leistungen Anderer, soweit

*) Ebend. LI, 1867, S. 224—266, wo zugleich eine Besprechung der Schaarschmidt'schen Schrift über die Echtheitsfrage in Aussicht gestellt wird; vgl. Steinhart's „Aphorismen über den gegenw. Stand der Pl. Forsch." in den „Verhandlungen der (25.) Philologenvers. zu Halle", Leipzig 1868, S. 54—69.

dieselben für das Problem der **Ordnung** der Schriften Plato's in Betracht kommen.

Als eine Thatsache von entscheidender Bedeutung bezeichne ich in meinen „Untersuchungen“ die Beziehung des Dialogs **Phädrus** zu Plato's Lehrthätigkeit in der Akademie. Die Schrift gilt Plato als ein Abbild (*εἴδωλον*) der Rede; sie unterstützt nicht sowohl das Gedächtniß (dessen Kraft sie sogar abzuschwächen pflegt), als vielmehr die Wiedererinnerung; sie vermag nicht, wie die mit dialektischer Kunst geführte mündliche Rede, wahrhaft zu belehren; die besten unter den geschriebenen Reden (also ohne Zweifel die nachbildenden Darstellungen des mündlichen dialektischen Wechselverkehrs) dienen nur dem Verfasser selbst und jedem, der die nämliche Spur verfolgt, zur *ὑπόμνησις*. Von derjenigen *ἀνάμνησις*, vermöge welcher die in unserer Präexistenz von uns angeschauten Ideen uns wieder in's Bewußtseyn treten, ist diese *ὑπόμνησις* wesentlich verschieden; jene ist das Philosophiren selbst, die (erste) Reproduction des vorzeitlich Gewußten, diese aber ist Reproduction des Philosophirens (also Reproduction der Reproduction). Bezeichnet Plato im Phädrus die Schrift als das *εἴδωλον* der Rede, die beste Schrift als das der dialektischen Wechselrede, und trägt zugleich der Phädrus nach Form und Inhalt einen wesentlich von dem Sokratischen Typus abweichenden Charakter, so muß Plato, folgere ich, damals jenen dialektischen Wechselverkehr wirklich geübt haben, also bereits von einem Kreise von Schülern und Mitforschern umgeben gewesen seyn (und er schrieb zunächst, wenn auch nicht gerade ausschließlich, für diesen Kreis; denn solche Leser, die echte Dialektik übten und würdigten, waren ja damals überhaupt kaum außerhalb des Sokratisch-Platonischen Kreises vorhanden). Aber, wendet Brandis ein (Zeitschr. f. Ph. XL, 1862, S. 121), wie konnte Plato in seiner künstlerisch schriftstellerischen Thätigkeit sich an bloßer Reproduction des mündlich Verhandelten genügen lassen? und wie können manche der Eigenthümlichkeiten der plat. Dialoge sich anders verstehen lassen, als unter der Voraussetzung, der Verfasser habe seine Leser nöthigen

wollen, die darin geführten Untersuchungen selbstthätig nachzuerzeugen oder das Nichtverstehen derselben sich zu gestehen? Auf die erste Frage antworte ich, daß ich die Reconstruction nicht als eine sclavische fasse, sondern als eine künstlerisch umbildende und, wo es noth that, auch wissenschaftlich erweiternde und vertiefende, wie ich dies „Unters." S. 22 und S. 297 ausgesprochen habe. Auf die zweite Frage antworte ich theils, daß ich ausdrücklich anerkannt habe, wie die Form der Schriften mitbedingt sey durch Plato's Streben, Unberufene vor einer leeren Einbildung des Wissens zu bewahren, theils und besonders, daß die „Wiedererinnerung" weder ausschließlich, noch auch nur zumeist auf den Inhalt der Doctrin, sondern ebensowohl auch auf die dialektische Form selbst zu beziehen sey. Nicht bloß an Philosopheme, sondern auch an das Philosophiren wollte Plato die Leser wiedererinnern. Die Gedankenentwicklung und Gedankenprüfung in dialektischer Wechselrede ist die lebendige Wirklichkeit des Philosophirens*); das Abbild dieser Wirklichkeit ist der geschriebene Dialog, dem daher alle die dialektischen Formen, deren die mündliche Unterweisung bedarf, gleichfalls wesentlich

*) Ohne Zweifel dürfen wir diesen Grundsatz auch auf Plato's eignes Verfahren anwenden. Zwar hat Plato auch fortlaufende Vorträge gehalten; aber ich glaube nicht zu irren, wenn ich (Plat. Unters. S. 39) annehme, daß es sich dabei (wenigstens vorzugsweise) um Mittheilungen an solche Hörer handelte, die schon eine Schule der Dialektik durchgemacht hatten. Nur dies entspricht Plato's didaktischen Grundsätzen. In der Politeia behält er die Erkenntniß der Idee des Guten (worauf einer der Vorträge geht) den Gereiftesten vor. Wir müssen den historischen Kern der Angaben und die fabelhafte Ausschmückung desselben wohl unterscheiden. Jenen finden wir bei dem Aristoteliker Aristoxenus (Harm. Elem. II. init.), diese bei Themistius (Orat. XXI.). Von einem Zusammenströmen der verschiedenartigsten Hörer im Piräus redet Themistius, der diese Ausschmückung schon vorgefunden haben wird; Aristoxenus sagt nur, daß nach der häufigen Erzählung des Aristoteles die Hörer des Vortrags über das Gute die specifisch menschlichen Güter erörtert zu finden erwartet hätten und von der (pythagoreisirenden) Reduction des Guten auf die Einheit sehr befremdet worden seyen. Auch bei dialektisch vorgebildeten Hörern war diese Befremdung sehr natürlich, wenn wir die Vorbildung nach der Weise des Dialogs Protagoras und der kleinen ethischen Dialoge zu denken haben.

sind, ohne daß er darum doch selbst einen unterweisenden, belehrenden Charakter gewänne. Wie sich die Reproduction eines Krieges auf der Schaubühne zu dem wirklich geführten Kriege verhält, so verhält sich der niedergeschriebene philosophische Dialog zu dem wirklichen dialektischen Kampfe. Nicht ausschließlich an das Resultat des Krieges will die Kunst erinnern, sondern auch, und wohl zumeist, an die Führung des Kriegs; ebenso will Plato nicht bloß an die festgestellten philosophischen Sätze, sondern auch an die Gedankenarbeit ihrer Feststellung erinnern. Schaarschmidt hat in seinem Buch über die Sammlung der plat. Schriften diese Wahrheit vortrefflich in's Licht gestellt. Zu den verfehltesten Partien der Hermann'schen Polemik gehört seine Verwerfung des Satzes, an den nach seiner Meinung Schleiermacher sich nur „anklammern" soll, Plato betrachte alles Denken so sehr als Selbstthätigkeit, daß bei ihm eine Erinnerung an das Erworbene von dieser Art auch nothwendig eine seyn müsse an die erste und ursprüngliche Art des Erwerbs; nur Schleiermacher's minder glücklicher Ausdruck, die Schrift solle „für Plato und die Seinigen seyn eine Erinnerung an die ihnen schon geläufigen Ideen", giebt Hermann's Gegenrede eine relative Berechtigung. Die echte Wiedererinnerung ist keineswegs von geringem Werth, obschon sie sich zu der Wirklichkeit der Dialektik nur wie ein künstlerisches Spiel zu dem Ernste des Lebens verhält. Die Kunst fixirt die bedeutenden Momente, welche das Leben inmitten der alltäglichen nur sparsam bietet; diesen Momenten selbst steht die bloße Reproduction weit nach; aber sie ist nichtsdestoweniger, indem sie das Größte und Edelste bewahrt und es immer wieder in unserem Bewußtseyn zu erneuern vermag, etwas Besseres, als die gemeine Wirklichkeit. Wer ein Ringkämpfer werden will, übe sich auf dem Ringplatz; wer ein Dialektiker werden will, übe Dialektik; das bloße Zuschauen und das bloße Lesen fruchtet nicht. Wer aber am wirklichen Kampfe sich betheiligt hat, dem ist die Erinnerung und insbesondere auch die durch künstlerische Nachbildung geweckte Erinnerung werth und theuer als ein Nachklang des Herrlichsten; auch dürfen wir wohl

hinzufügen, sie mag Andre, wenn schon nicht wirklich belehren, doch anreizen sich selbst durch ein gleichartiges Thun zu gleicher Tüchtigkeit zu bilden. Ist denn diese Ansicht von dem Werthe der Schrift, diese Ausschließung des belehrenden Charakters so unverständlich, daß man trotz des klaren Wortlauts der platonischen Stelle sie aus derselben wegzudeuten versuchen und Plato selbst Unbestimmtheit des Ausdrucks vorwerfen mußte, um doch irgendwie wiederum einen belehrenden Charakter der Schrift zu vindiciren?*) Es möchte gerathener seyn die Wahrheit der platonischen Aeußerung, die in unserer schreib- und leselustigen Zeit nur allzusehr verkannt wird, ernst zu beherzigen und auch unsererseits, obschon wir heute auf schriftliche Belehrung nicht verzichten können, das Suchen und Forschen in lebendigem Wechselverkehr stets der passiveren Lectüre vorzuziehen. Plato's Dialoge sind künstlerisch gestaltete Sokratische ἀπομνημονεύματα,**) aber von solcher Art, daß viele oder alle außer der Erinnerung an den historischen Sokrates zugleich Plato's eigenes Philosophiren, die von ihm auf Grund seiner Ideenlehre im Kreise von Freunden und Gegnern geübte Dialektik zur Voraussetzung haben. Eine Schrift, wie der Phädrus, in welcher Sokrates Reden führt, die nach Form und Inhalt ganz wesentlich von denen des historischen Sokrates abweichen, wie wir diesen aus Xenophon und Aristoteles und auch aus manchen Partien platonischer Dialoge kennen, kann nur zu einer Zeit entstanden seyn, in welcher sich längst schon das bloße Erinne-

*) Um darzuthun, daß es nach Plato eine belehrende Schrift gebe, die nur graduell hinter dem belehrenden mündlichen Gespräch zurückstehe, hat Alberti (Rh. Mus. f. Ph. N. F. 19, 1864, S. 340 ff., vgl. Zeitschr. f. Philos. N. F. 51, 1867, S. 49 ff.) sich theils auf Phädrus 277 B, C berufen, wo jedoch nur gesagt wird, ohne philosophische Einsicht sey kein kunstgemäßes Reden und Schreiben möglich, weder zur Belehrung, noch zur Ueberredung, die positive Ergänzung aber vorbehalten bleibt, die gleich hernach dahin erfolgt, nur die mit dieser Einsicht dialektisch gesprochene Rede vermöge zu belehren, — theils auf die Bezeichnung der Schrift als εἴδωλον der Rede, als ob jedes Abbild alle Wirkungen des Urbildes, nur in geringerem Grade, üben könnte, was doch nicht der Fall ist.

**) Nach Arist. Poët. 1 Dichtungen (vgl. bei m. Uebers. Anm. 4 u. 41).

rungsbild des Sokrates zu jenem Idealbilde umgesetzt hatte, welches Plato mit den besten und schönsten Errungenschaften seines eigenen Geistes geschmückt hat; die Belehrung durch dialektischen Wechselverkehr, welche der Dialog empfiehlt, kann nur eine solche seyn, wie sie bei Plato selbst zu finden war, und zwar als er selbständig lehrte und nicht bereits*) in der ersten Zeit seines Verkehrs mit Altersgenossen bei Lebzeiten des Sokrates. Plato's dialektische Schule in ihrem Gegensatz zu den gleichzeitigen rhetorischen Schulen bildet den historischen Hintergrund des im Phädrus entworfenen Gemäldes. Die Schule des Isokrates in Athen ist wohl erst nach der zu Chios, um 389, und zwar mit der Rede „gegen die Sophisten" eröffnet worden; früher kann der Phädrus nicht verfaßt worden seyn. Auf einen bloßen freieren Verkehr mit Freunden, den Plato um 394 in Athen vor seiner sicilischen Reise geübt haben mag, ist hiernach der Phädrus nicht zu beziehen. Ist die gut bezeugte Nachricht, daß Plato um sein vierzigstes Lebensjahr zum ersten Male nach (Italien und) Sicilien gekommen sey, und daß er nach der Rückkehr seine Schule in der Akademie eröffnet habe, nicht völlig unglaubhaft, — und es steht ihr in der That nichts Triftiges entgegen, — so gelangen wir auf 387 (oder 386) als Entstehungszeit des Phädrus, der ganz den Charakter einer Einladungsschrift zur Betheiligung an der dialektischen Geistesarbeit trägt, wie jene Isokrateische Rede den einer Einladungsschrift zu der neueröffneten rhetorischen Schule.

Die Kraft dieser Argumentation wird nicht abgeschwächt durch Spengel's Hinweisung auf die später zwischen Platonikern und Isokrateern herrschende Rivalität, auf des Isokrates nicht eben sehr billigende Urtheile über Plato's „eristische" Dialoge und über die philosophische Bildung überhaupt, der er im günstigsten Falle doch nur einen sehr mäßigen Werth zugesteht, und auf das in dem Dialog Euthydemus enthaltene ungünstige Urtheil über einen zwischen einem Staatsmann und einem Philosophen in der Mitte stehenden Mann, unter dem Isokrates ge-

*) Was Alberti, Rhein. M. N. F. 19, S. 349 für möglich hält.

meint seyn kann und wahrscheinlich gemeint ist. Plato, meint Spengel, konnte nur in einer sehr frühen Zeit so günstig, wie es am Schluß des Phädrus geschieht, über Isokrates urtheilen, in seinem vierzigsten Lebensjahre nicht mehr. Aber dieser Schluß hat nichts Zwingendes. Die Rivalität der Schulen hat sich erst allmählich ausgebildet; das Verhältniß der Meister selbst, die in ihrer Jugend als Genossen des Sokratischen Kreises mit einander befreundet waren, scheint niemals ein so feindliches, wie das eines Theiles der Schüler, geworden zu seyn, und konnte um so länger durch den Charakter der Jugenderinnerungen bestimmt bleiben, da sowohl Isokrates, als auch besonders Plato während des Jahrzehnds nach dem Tode des Sokrates längere Zeit von Athen abwesend waren. Das Urtheil im Euthydem ist ein ungünstiges, jedoch noch keineswegs ein Verwerfungsurtheil, wie scharf es auch der eitlen Selbstüberschätzung des Rhetors entgegentritt; zudem läßt sich (mit Schaarschmidt) fragen, ob Plato selbst oder ob vielleicht einer seiner Schüler den Dialog Euthydemus verfaßt habe. Auch die Stelle Rep. VI p. 495 hindert uns, falls sie auf Isokrates mitzubeziehen ist, doch keineswegs, anzunehmen, daß Plato im Jahr 387 (oder 386), als er seine Schule eröffnete, den Isokrates schon um des sokratisch-philosophischen Elementes seiner Bildung willen für den tüchtigsten der damaligen Redner gehalten und von ihm auch die Hoffnung gehegt habe, er werde sich in Zukunft, falls die Redekunst ihn nicht dauernd befriedige, der Philosophie selbst zuwenden. Zeigte nun bald hernach die Erfahrung, daß Isokrates diese Hoffnung nicht zu erfüllen gedachte, so konnte Plato ihn immer noch als Redner schätzen, aber seinen Dünkel, ohne den Fortgang zu gründlicher Philosophie dennoch über den Philosophen wie über den Staatsmännern zu stehen, nur tadeln. Die Brandis'sche Frage (a. a. O. S. 136), ob wir diesen Wechsel der Ansicht über Isokrates dem Plato nach seinem vierzigsten Jahre zutrauen dürfen, glaube ich bejahen zu müssen, sobald sie ohne Ueberspannung des Gegensatzes zwischen beider Urtheilen gestellt wird.

Ist demnach (mit Socher, Stallbaum, Hermann, Steinhart, Susemihl und Anderen) der Dialog Phädrus für ein Werk des ungefähr vierzigjährigen Mannes und nicht (mit Schleiermacher u. A.) für eine schon bei Lebzeiten des Sokrates um 406 von dessen jungem Schüler oder (mit Brandis) für eine um die Zeit des Todes des Sokrates verfaßte Arbeit zu halten, so scheint hiermit Hermann in dem entscheidenden Hauptpunkte gegen Schleiermacher Recht zu behalten. Der größere Theil der außer dem Phädrus von Schleiermacher und mit ihm von Hermann und Andern in Plato's Jugendzeit gesetzten Dialoge enthält die Ideenlehre nebst den auf ihr beruhenden Lehrsätzen nicht; wie sollte sich also nicht in Plato's Schriftenfolge Plato's eigner Entwicklungsgang bekunden?

Diese Argumentation ist verführerisch, jedoch, wie ich glaube, trüglich. Es bleibt die Möglichkeit offen, und dieselbe läßt sich auch wohl mindestens zur Wahrscheinlichkeit erheben, daß Plato's sämmtliche Dialoge erst der Zeit nach der Gründung der philosophischen Schule in der Akademie angehören.

In meinen „Platonischen Untersuchungen" (1861) habe ich diese Möglichkeit nur flüchtig berührt (S. 101: „man könnte annehmen, daß Plato's gesammte schriftstellerische Production der späteren Zeit angehöre, in welcher bereits seine Schule bestand"), aber nicht allseitig erwogen; ich weise nur (S. 102 ff.) zwei allerdings unhaltbare Formen dieser Annahme ab. Später aber hat sich mir dieselbe immer mehr und mehr empfohlen, und ich glaube jetzt in derselben die wahre erblicken zu dürfen. Von der Apologie (die kein Dialog ist) sehe ich dabei ab; diese kann unmittelbar nach dem Tode des Sokrates verfaßt worden seyn. Die Angabe, die doch auf alte und gute Zeugen zurückzugehen scheint, daß Plato als frühesten Dialog den Phädrus verfaßt habe, kann sehr wohl für historisch gelten, und auch mit Cicero's Aussage zusammenbestehen, daß die Stelle über Isokrates [im] Phädrus in die Form einer Voraussage des Sokrates über [de]n Jüngling gekleidet, in der That Plato's Urtheil über den [sch]on zu gereifterm Alter gelangten Mann („de seniore") enthalte.

Wird die Abfassung aller platonischen Dialoge an Plato's Lehrthätigkeit in der Akademie gebunden gedacht, so kann zwar nicht die von Schleiermacher angenommene Reihenfolge unverändert bestehen; wohl aber kann in diesem Falle Schleiermacher's Princip einer bewußten Planmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Dialoge gewahrt bleiben. Wird dagegen angenommen, daß zwar nicht der Phädrus, aber doch der Protagoras und andere Dialoge, insbesondere die kleinen ethischen, in welchen die entwickelte Ideenlehre sich nicht findet, Jugendwerke Plato's seyen, so erscheint allerdings das Hermann'sche Princip als wesentlich berechtigt; Plato's Schriften sind dann Zeugnisse seiner Selbstentwicklung in einem weitaus volleren Maaße, als dies auf Schleiermacher'schen Standpunkte angenommen werden kann; doch bleibt das Schleiermacher'sche Princip der Wesentlichkeit der dialektischen Form in den Dialogen auch unter dieser Voraussetzung durch Hermann's Angriffe unerschüttert, wiewohl es dann nicht die allumfassende Bedeutung behält, welche Schleiermacher selbst ihm zugesprochen hatte. Eine von Anfang an beabsichtigte gleichsam lineare Folge der Dialoge von der Art, daß, wie Schleiermacher will, Plato nur, sofern er die in dem *einen* Dialog beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetzte, in dem andern fortfahren konnte, besteht dann nicht; aber die dialektische Form bleibt wesentlich für jeden einzelnen Dialog und auch für die Ordnung von Dialogengruppen; dies ist der Standpunkt, den ich in Bezug auf diese Frage in meinen „Plat. Unters." einnehme, und obschon Steinhart darin nur eine „äußerliche Vermittlung" findet, so hege ich doch auch heute noch die Ueberzeugung, daß entweder in dieser Weise oder so, daß alle Dialoge als erst seit dem Beginn der geordneten Lehrthätigkeit verfaßt gedacht werden, Plato's schriftstellerische Thätigkeit zu denken sey, alle anderen Hypothesen aber durchaus an dem wohl constatirten Thatbestande scheitern müssen. Selten gelingt es bei complicirten historischen Problemen, sofort eine einzige Ansicht als die allein mögliche zu erweisen; es ist schon ein Gewinn zu wissen, welche Hypothesen (d. h. welche Versuche der

Ergänzung der durch nackte kahle Empirie allein feststehenden vereinzelten Thatsachen zu einem begreiflichen, vermöge eines erkannten Kausalnexus in sich harmonischen Ganzen) überhaupt zulässig und kampffähig seyen; die endgültige Entscheidung für eine derselben ist bei normalem Fortgange der Untersuchung der das Werk krönende Abschluß, welcher nicht verfrüht werden darf, damit nicht subjective Vorliebe oder Abneigung sich den objectiven Normen unterschiebe oder doch in einer unberechtigen Weise beimische. Ich halte demgemäß dafür, daß es nicht überflüssig sey, von den beiden möglichen Gesammtansichten, welche nach der Fixirung des Datums des Phädrus sich bilden lassen, obschon ich heute zu der zweiten mich bekenne, wonach Plato Dialoge überhaupt erst seit 387 oder 386 verfaßt oder wenigstens veröffentlicht hat, doch auch die erste, vorhin bezeichnete, welche ich in meinen „Plat. Unters." vertrete, gegen solche Einwürfe, welche mir als unzutreffend erscheinen, aufrecht zu erhalten.

Diese Ansicht ist eine vermittelnde; aber ich bin bei der Bildung derselben nicht (wie es nach Steinhart's Darstellung, Zeitschr. f. Ph. LI, S. 233, scheinen kann) von einem Vermittelungs streben ausgegangen, welches doch nur auf „Zugeständnisse" hinausliefe, die keine von beiden Parteien befriedigen könnten. Nicht die Frage, wie die „Parteien" über meine Aufstellungen urtheilen würden, sondern die Frage, was wahr sey, hat mein Denken bestimmt. Wie sollte die Bekämpfung vieler und wichtiger gemeinsamer Annahmen beider Parteien aus einem Vermittlungsstreben sich erklären lassen? Kräftig hatte bereits Ed. Munk zur Zerstörung von Vorurtheilen gewirkt; aber was er Positives aufstellt, ist eine unhaltbare Ueberspannung eines innerhalb gewisser Grenzen berechtigten Princips.*)

*) Munk's Annahme geht bekanntlich dahin, daß die weitaus größere Mehrheit der Platonischen Schriften einen von Plato selbst nach dem aufsteigenden Lebensalter des Sokrates geordneten Cyclus bilde. Ich halte auch heute, ebenso wie in den „Unters." (1861) S. 104, für wahrscheinlich, daß Plato die verschiedenen Arten von Untersuchungen an verschiedene Perioden im Leben des idealen Sokrates mit Bewußtseyn und künstlerischer Absicht ver-

Mit Munk halte ich gegen Schleiermacher und Hermann den Theätet und die sich an denselben anschließenden Dialoge, wie auch den Philebus für später, als die „constructiven Dialoge“ Staat und Timäus, trete also in dieser wichtigen Frage mit ihm sowohl der Hermann'schen, wie der Schleiermacher'schen Ansicht entgegen. Wissenschaftliche Parteien durch Concessionen befriedigen zu wollen, wäre thöricht; auf den Dank der Vertreter der Parteiansichten hat der Gegner nur insoweit zu rechnen, als es ihm gelingt, Ueberzeugung zu bewirken, d. h. als er sie zu bestimmen vermag, nicht mehr Vertreter der früheren Ansichten zu seyn. Daß Koryphäen platonischer Forschung, wie Brandis und Steinhart, den Kampf in einer edlen Form führen würden, war selbstverständlich; es hat auch nicht an einem einseitigen Beurtheiler gefehlt, der, bei principieller Bekämpfung gewohnter Anschauungen unwirsch, sich gar nicht die Mühe gab, in den neuen Gedankenkreis sich hineinzuarbeiten, in einem Abgehen von gemeinsamen Annahmen Schleiermacher's und Hermann's ein „leichtsinniges Preisgeben des festesten Kriteriums“ fand, und bei höchst oberflächlicher Lectüre eine solche Menge von Mißverständnissen in seine Darstellung und Kritik einfließen ließ, daß eine Entgegnung tädiös seyn würde.*) Soweit ich in der That zwischen der Hermann'schen und Schleiermacher'schen Ansicht vermittle, hat sich mir diese Vermittelung ungesucht aus der Sache selbst ergeben. Ich vindicire sowohl der Ueberzeugung, daß sich in Plato's Schriften eine Selbstentwickelung des Denkers befunde, als auch der Annahme, daß er mit bewußter

theilt habe, ohne sich jedoch in der Abfassung der Schriften durchweg im Sinne einer einheitlichen Ordnung an die Altersfolge zu binden.

*) Soweit sich eine solche gegen Volquardsen's Recension in den Fleckeisen'schen Jahrb. (Bd. 85, 1862, Nr. 47) überhaupt zu lohnen schien, hat sich Susemihl derselben in der dankenswerthesten Weise unterzogen (ebend. Bd. 86, 1863, Nr. 31). Auf einzelne Versehen in meiner vielumfassenden Arbeit (z. B. ein irriges Citat aus Athenäus u. dergl. m.) hat V. mit Recht aufmerksam gemacht; zum weitaus größeren Theil aber beruht seine Kritik auf einer entstellenden Auffassung; läßt mich doch Volquardsen sogar unter Anführungszeichen sagen, was ich weder den Worten, noch dem Sinne nach sage.

Planmäßigkeit nicht nur in der Composition jedes einzelnen Dialogs, sondern zum Theil auch darüber hinaus in der theils formellen, theils nicht formellen Verknüpfung von Dialogen verfahren sey, eine gewisse Berechtigung. Allerdings habe ich nicht umhin gekonnt und kann auch heute nicht umhin, die Gültigkeit der einen Voraussetzung durch die der andern eingeschränkt zu denken; denn die (von Steinhart proponirte) Vermittlungsweise, wonach eben in der Natur- und Vernunftgemäßheit des Entwicklungsganges Plato's selbst „Methode" gefunden werden soll, „wie selbst in der bewußtlosen Entwicklung der Naturorganismen Methode ist", scheint mir mehr ein Wortspiel mittelst einer Metapher, als eine sachliche Lösung der Frage zu seyn. Sagt Steinhart (Zeitschr. f. Ph. LI, S. 249): „überall, wo die Dialoge eine Selbstentwicklung des Philosophen bekunden, zeigen sie eben dadurch auch Methode, da doch ein Geist, wie der platonische, nur methodisch fortschreiten konnte", so ist „methodisch" nicht in dem Sinne der Planmäßigkeit in der Anordnung der Gedanken gebraucht, um welche allein es sich hier doch handelt; sagt Steinhart ferner (ebend.): „überall, wo wir die feine, methodische Berechnung und künstlerische Form seiner Dialoge bewundern, finden wir eben darin zugleich auch die mächtigen, tiefgreifenden Spuren seiner Selbstentwicklung", so fragt sich eben, ob diese Spuren von einer zur Zeit der Abfassung der Dialoge noch fortgehenden, oder von einer im Wesentlichen bereits vollzogenen Selbstentwicklung zeugen, ob und inwieweit Plato als Lernender auf jeder Stufe geschriftstellert habe, oder ob und inwieweit er erst nach den Lern- und Wanderjahren während seiner Meisterzeit als Lehrer und Schriftsteller aufgetreten sey, wo dann die auf didaktischen und künstlerischen Motiven beruhende Methode überhaupt nicht oder wenigstens nicht jedesmal mit Plato's eignem Entwicklungsgang sich zu decken brauchte. Ich gebe zu und habe selbst ausgesprochen, daß der Gegensatz in gewissem Maaße sich relativirt, keineswegs aber durchgängig. Ich nehme auch ein „absichtliches Eingreifen Plato's in seinen thatsächlichen Entwicklungs-

proceß" als sehr wohl möglich an, sofern er durch eine Selbstkritik, die ihn bestimmte Mängel, Lücken oder Unklarheiten in seinem bisherigem Gedankenkreise entdecken ließ, theils zu eigenem Nachdenken, theils zur Aufsuchung der Personen, durch deren Einfluß er seine wissenschaftliche Bildung zu erweitern, zu klären und zu vertiefen hoffen durfte, bewogen wurde. Doch habe ich dieses Verhältniß nicht im Auge gehabt bei der Eintheilung der „genetischen Beziehungen in den Dialogen in bloß thatsächliche und beabsichtigte"; der Sinn des letzteren Ausdrucks ist ja von mir ausdrücklich dahin bestimmt worden, daß ich darunter eine nicht bloß thatsächliche, sondern mit bewußter, beabsichtigter und erkennbar angedeuteter Bezugnahme verknüpfte Fortbildung oder Rectification eines in einem früheren Dialog geäußerten Gedankens verstehe. Mag über die Angemessenheit dieses abbreviatorischen Ausdrucks sich rechten lassen (vielleicht hätte ich „ausdrücklich bezeichnete" sagen sollen), keinesfalls kann auf denselben ein Urtheil über meine Stellung zu dem Principienstreit gebaut werden. Ich stelle auch nicht „vorübergehend einmal die Möglichkeit auf, daß Plato schon früh, vielleicht schon im Beginn seiner Schriftstellerei im Besitz der Ideenlehre gewesen sey, dennoch aber seine Schriften nicht in einer von Anfang an feststehenden Folge, sondern größtentheils mehr sporadisch verfaßt habe", als ob ich definitiv diese „Möglichkeit" zugestehe, sondern ich erwähne dieselbe vielmehr (S. 102) als eine solche, die an einer bestimmten Stelle im Laufe der Untersuchung der Prüfung zu unterziehen sey, und die dort, wo andere beim B e g i n n e der Untersuchung mögliche Annahmen bereits eliminirt sind, noch nicht mit aufgehoben sey; sobald sie aber der Prüfung unterworfen wird, finde ich (S. 105), daß sie zwar nicht leicht mit voller Gewißheit als falsch zu erweisen sey, daß aber eine sehr überwiegende Wahrscheinlichkeit gegen sie spreche. Nicht wesentlich anders ist meine von Steinhart bekämpfte Aeußerung über Rep. X. zu verstehen. Es kann demnach nicht auffallen, daß jene Annahme „auf meine Ansicht von der Stellung der

Dialoge keinen Einfluß übt." Die Absicht durch sie zwischen Schl. und Herm. zu vermitteln habe ich nie gehegt.

Wenn Steinhart fragt (a. a. O. S. 257), warum ich glaube, jeden Versuch, die Genesis der Ideenlehre in den dem Phädrus vorausgehenden Dialogen zu ermitteln, sofort als einen unberechtigten zurückweisen zu müssen, so antworte ich einfach: meine Schrift besagt das nicht. Ich berufe mich auf S. 105, 203, 269 und 293 ff. zum Beweise des Gegentheils. Nur gewisse Arten der Durchführung dieses Versuchs habe ich zurückgewiesen.

Meine Vertheidigung der Wesentlichkeit der dialogisch-dialektischen Form überhaupt in Plato's Schriften findet Steinhart zwecklos, da dieselbe nicht geleugnet werde. Allerdings leugnet Steinhart dieselbe nicht, wohl aber Hermann, und diesem galt meine Polemik. Hermann sagt wörtlich (Gesch. u. Syst. der Pl. Philos. S. 355): „Auf ähnliche Art, wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles sich für ihre philosophischen Werke der hergebrachten Form des epischen Lehrgedichts bedienten, ohne daß daraus ein vorzugsweise poetischer Charakter ihrer Systeme folgte, behielt auch Plato die dialogische Manier, die er von seinen Vorgängern überkommen und als Sokrates' Schüler in seinen ersten Versuchen angewendet hatte, aus Pietät und Anhänglichkeit gegen die Sitte bei, wie dies ja auch noch bei Aristoteles' exoterischen Schriften der Fall war, ohne daß man darum der Dialektik in seiner Philosophie eine größere Bedeutung einräumen dürfte, als ihr unter den drei von Plato zuerst verbundenen Theilen gebührt, und auch wo sie vorherrscht, ist sie von der künstlerischen Weihe, die den eigentlichen Stempel des plat. Geistes ausmacht, so unabhängig, daß wir in ihr unmöglich den Schlüssel zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit finden können." War es überflüssig, die Polemik zu üben, zu welcher dieser Satz provocirt? Die halbe Anerkennung, die Hermann hier und anderswo der Wesentlichkeit der dialektischen Form in Plato's „ersten Versuchen" zollt, ist unzureichend.

Steinhart giebt die Wesentlichkeit der Form in dem einzel-

nen Dialog und in der von Plato ausdrücklich bezeichneten Verknüpfung weniger einzelnen mit einander zu; aber er erklärt (S. 235) für schlechthin unverständlich, wie eine über einzelne Dialoge hinausgehende methodische Ordnung mit dem genetischen Princip vereinbar sey. In der Schleiermacher'schen Weise aufgefaßt, ist sie es gewiß nicht. Aber was hindert, daß Plato von der Zeit an, wo er seine Schule eröffnete, und wo seine Selbstentwicklung, wenn schon nicht in jedem Betracht, doch in der Hauptsache bereits hinter ihm lag, nach einer planmäßigen Ordnung Schriften verfaßt und veröffentlicht habe? Daß aber die über einzelne Dialoge hinausgreifende Planmäßigkeit vorzugsweise auf die dieser späteren Zeit angehörigen Dialoge zu beziehen sey, sage ich ausdrücklich (S. 107, wo ich bemerke, daß ich in diesem Gedanken auch mit Susemihl zusammentreffe). Jedoch auch für die frühere Zeit habe ich geglaubt, obschon hier das genetische Princip prävalire, das methodische nicht völlig ausschließen zu dürfen, nicht nur in Bezug auf den einzelnen Dialog, sondern auch auf die Folge der Dialoge. Es ist selbstverständlich, daß Plato nicht als Jüngling, falls er damals die Ideenlehre nicht besaß, den später wirklich ausgeführten Plan seiner Schriftstellerei entwerfen konnte; aber nichts hindert, daß er einen irgendwie über den einzelnen Dialog übergreifenden Plan auch damals bereits entworfen habe. Er konnte als Sokratiker den Vorsatz fassen, den Complex positiver Ueberzeugungen, soweit sich derselbe in seinem Geiste schon gestaltet hatte und soweit derselbe sich durch fernere Forschung jemals gestalten möge, nicht anders zu veröffentlichen, als nachdem Dialoge vorausgegangen seyen, die mit sokratischer Dialektik das Scheinwissen zerstören (gleich wie Sokrates selbst die Kritik der Begründung positiver Ueberzeugungen vorangehen ließ), und in diesem Betracht konnte also das methodische Princip „im Ganzen und Großen", in dem allgemeinsten, die Ordnung der Dialoge bedingenden Grundgedanken schon damals hervortreten; auch konnte er füglich einzelne kleinere Dialoge mit methodischer Absicht um einen umfassenderen gruppiren, wie etwa Laches, Char-

mides rc. um den Protagoras. Andererseits konnte recht wohl in der späteren Zeit ein in den Grundzügen feststehender Plan theils durch äußere Anlässe, theils und besonders durch den niemals ruhenden Gedankenfortschritt tiefgreifende Modificationen erfahren. Es ist leicht, eine derartige Auffassung als eine allzu äußerlich zwischen dem genetischen und methodischen Princip vermittelnde zu bezeichnen; gefälliger und in sich harmonischer sind einseitige Constructionen, sey es auf Grund des methodischen oder des genetischen Princips; aber es handelt sich auf diesem Forschungsgebiete um historische Wahrheit, um Reconstruction thatsächlicher Vorgänge, welche anderen Gesetzen unterliegt, als eine freie ästhetische Schöpfung oder eine mathematische Construction. Unsere Aufgabe ist, die Complication verschiedener Momente, welche thatsächlich stattzuhaben pflegt, auch in unsere Auffassung eingehen zu lassen. In so weit die Wirklichkeit eine einfache Consequenz der Entwicklung in sich getragen hat, ist diese nachzuweisen; so weit sie es nicht hat, soll eine solche nicht durch uns geschaffen werden. Die historische Folge der Schriften eines Denkers hat in der Regel ebensowenig wie die Folge der Systeme die gleiche methodische Consequenz, welche die Theile eines einzelnen wohlgefügten Systems mit einander verknüpft. Wer treu und wahr auf irgend einem Gebiete die Geschichte wiedergeben und würdigen und nicht seine subjectiven Vorstellungsassociationen unhistorisch objectiviren will, muß das Geschehene, wo es Stückwerk ist, als Stückwerk darstellen und bezeichnen, auf die Gefahr hin, daß der Vorwurf, der gegen den Zerstückeler eines *wirklich* in sich geschlossenen Ganzen mit so vollem Recht erhoben wird, die Theile zu haben ohne das geistige Band, fälschlich auf ihn übertragen werde. Nicht als ob nicht auch auf dem historischen Gebiete Gesetze walteten; aber die Folge der Erscheinungen ist nicht, wie etwa der Planetenlauf, durch einfache Formeln zu bezeichnen; heterogene Kreise, jeder in sich durch einfachere Gesetze bestimmt, compliciren sich mit einander und bedingen gemeinschaftlich den Erfolg. Wollen wir über Plato's Dialogenfolge ein unbefangenes Urtheil

gewinnen, so thun wir wohl, die Schriftenfolge eines andern Denkers zu vergleichen, wobei die Data feststehen, etwa Kant's. Vor dem Jahr 1769 hatte er sein kritisches Princip noch nicht gefunden; 1769 ist das Geburtsjahr des Kriticismus, dessen Säcularfest seine Verehrer 1869 mit vollerem Rechte, als 1881, feiern könnten. Bis zum Jahre 1769 hin gilt für Kant's Schriften vorzugsweise das genetische Princip, von da ab mehr das methodische, aber eben in beiden Perioden nicht ausschließlich das eine oder andere. In der früheren Zeit gruppiren sich wenigstens um die „Naturgesch. des Himmels" in methodischer Art einige kleinere Abhandlungen; in der späteren Zeit ist zwar die Folge der Hauptwerke im Ganzen eine methodische, aber dieselbe wird nicht nur durch Gelegenheitsschriften durchbrochen, sondern zum Theil auch immer noch durch Kant's eigenen Entwicklungsfortschritt bedingt; eine „Aesthetik" z. B. im Baumgarten'schen und modernen Sinne dieses Wortes, wie sie in der ersten Hälfte der Kritik der Urtheilskraft vorliegt, war zur Zeit der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft noch nicht projectirt und konnte auf Kant's damaligem Standpunkte noch nicht projectirt seyn, wogegen die Kritik der praktischen Vernunft damals unzweifelhaft schon in Kant's Absicht lag. Das „ominöse Auch", von dem ein Recensent meines Grundrisses der Gesch. der Philosophie redet, ist eben nicht ein bloß subjectives „Auch" des Historikers, sondern ein objectives der Geschichte.

Als analog der Entwicklung Kant's habe ich zu der Zeit, als ich meine „Plat. Unters." schrieb, die des Plato gedacht und die Folge seiner Schriften so betrachtet, wie thatsächlich die der Schriften Kant's zu betrachten ist. Das genetische Princip ist hiernach innerhalb gewisser Grenzen mit dem methodischen recht wohl vereinbar; Hermann's Grundgedanke kann Gültigkeit haben, ohne dem Schleiermacher'schen Princip in dem Maaße, wie es Hermann selbst annimmt, Eintrag zu thun. „Unklar" wird diese Auffassung wohl nur dem seyn können, der allein in der reinen Durchführung eines einseitigen Princips Klarheit findet; „bald zu dem einen, bald zu dem andern Ende des Ge-

gensatzes hinüberschwankend" ist sie nur in so weit, als dies der Entwicklungsgang der Denker selbst zu seyn pflegt, der in der Regel durch eine „genetische" oder „heuristische Periode" hindurch zu einer „systematischen Periode" fixirterer Ueberzeugungen hinführt, die dann meist in einer Folge methodisch mit einander verbundener Schriften dargestellt werden.

Obschon ich aber diese Ansicht recht wohl gegen die mehrseitig dagegen erhobenen Einwürfe aufrecht erhalten zu können glaube, so haben sich doch (wie ich schon vorläufig bemerkte) mir selbst im Laufe der Zeit mit wachsender Macht Bedenken aufgedrängt, die mich bestimmen, die Analogie mit der Kantischen Schriftenfolge fallen zu lassen und (zum Theil nach dem Vorgange Munk's, der freilich noch einzelne „Jugendwerke" annimmt, und Grote's, der keine philosophische Schrift von Plato zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt seyn läßt) anzunehmen, daß Plato überhaupt erst nach dem Tode des Sokrates, ja daß er erst seit der Eröffnung seiner Schule Dialoge geschrieben habe, wodurch dann Schleiermacher's methodisches Princip eine noch weit größere Bedeutung gewinnt, als demselben auf dem vorhin bezeichneten vermittelnden Standpunkte zuerkannt werden konnte, wenngleich auch bei meiner veränderten Auffassung Hermann's Recht gegen Schleiermacher in der Phädrus-Frage in gleich vollem Maaße, wie bei meiner früheren, anerkannt bleibt.

Als Jugendwerke Plato's pflegen die kleinen ethischen Dialoge, die sich um den Protagoras gruppiren, nebst diesem selbst zu gelten. Schleiermacher und Hermann und ihre Anhänger kommen miteinander in dieser Annahme überein, die auch ich in den „Plat. Unters." noch theile, obschon ich sie nur als die überwiegend wahrscheinliche bezeichne (S. 105 und 293 ff.). Der Grund, auf welchem diese Annahme beruht, ist der dem historischen Sokratismus verwandte Charakter dieser Dialoge: der Inhalt derselben ist ein sokratisch-ethischer, ohne Beimischung specifisch platonischer Speculationen, und die Form ist eine sokratisch-dialektische. Falls sich hieraus die frühe Abfassung folgern läßt, so braucht hiernach allein zwar nicht bis in die Zeit,

wo Sokrates noch lebte, zurückgegangen zu werden; aber die Wahrscheinlichkeit, daß Plato gleich nach 399 in andere Gedankenkreise eingetreten sey, führt dann bis dorthin zurück.

Mit vollem Rechte, glaube ich, behauptet Grote in seinem umfassenden und schätzbaren Werke, das von einer erfreulichen Vereinigung des philosophischen Interesses mit dem historischen zeugt: „Plato and the other Companions of Socrates," London 1865, daß keine philosophische Schrift Plato's vor dem Tode des Sokrates verfaßt zu denken sey. Ein Idealbild des Sokrates während dessen Lebzeiten zu zeichnen, ihm, der täglich selbst auf dem Markt und den Straßen Athens seine Reden führte, Reden in den Mund zu legen, wie sein junger Schüler dieselben geformt hatte, war eine ästhetische Unangemessenheit und im Grunde auch eine Pietätslosigkeit, welche wir einem Plato nicht zuschreiben dürfen. Rein historisch gehalten sind auch die kleinen ethischen Dialoge und ist der Protagoras keineswegs; unter dem Namen des Sokrates aber Anderes, wenn auch seiner Weise Nachgebildetes veröffentlichen, während er lebte, hieß in Wahrheit sich über ihn stellen, und Plato war ohne Zweifel feinfühlig genug (oder, wie wir sagen möchten, hatte Antheil genug an den Sokratischen δαιμόνιον), um des Unpassenden einer solchen Schriftstellerei, falls er sich zu derselben versucht gefühlt hätte, sofort inne zu werden. Vollberechtigt aber war die Idealisirung nach dem Tode des Sokrates, nachdem sein Martyrium sein Bild in der Erinnerung der Schüler verklärt hatte, nachdem auch Plato einen Reichthum an neuen philosophischen Gedanken gewonnen hatte, den es sich lohnte in der Form sokratischer Dialektik darzustellen und durch die Person des Meisters selbst entwickeln zu lassen. Erst nach dem Tode des Sokrates konnte Plato seine Dialoge verfassen.

Nun kommt in Frage, ob die erwähnte Dialogengruppe für ein Product der nächsten Zeit nach dem Tode des Sokrates zu halten sey. Auch diese Frage muß verneint werden. Schon die Ueberlieferungen über Plato's Reisen sind der Bejahung derselben nicht günstig. In die Zeit während des Aufenthalts

Plato's in Megara und unmittelbar hernach sind zwar von manchen Forschern solche Dialoge, wie der Theätet und Sophist (obschon, wie ich glaube, mit Unrecht), aber (gewiß mit Recht) von Niemandem Dialoge, wie Lysis, Laches, Protagoras gesetzt worden. Der Zeitabstand muß als ein größerer gedacht werden. In die folgenden Jahre aber fielen die Reisen nach Cyrene (falls diese historisch ist), nach Aegypten und nach Italien und Sicilien; in dieser Zeit war Plato offenbar mit seiner eigenen philosophischen Gedankenbildung und wohl auch mit didaktischen Studien beschäftigt und nicht mit der Abfassung Sokratischer Dialoge. So gelangen wir in die Zeit nach der Eröffnung der Schule, wo für diese Art der Schriftstellerei in enger Anlehnung an den mündlichen Unterricht das zureichende Motiv gegeben war. Im Phädrus kündigt Plato an, was er zu bieten habe, aber (in der dritten Liebesrede) in mythischer Form, nicht in dialektischer Entwicklung. (Diesen pythagorisirenden Dialog unmittelbar vor, statt unmittelbar nach der Reise zu den Pythagoreern verfaßt zu denken, erscheint mir als ein offenbares Hysteron-Proteron.) Die dialektische Entwicklung mußte mit dem Elementaren anheben, also mit dialektischer Behandlung rein ethischer Probleme. Die ästhetisch angemessene, ja nothwendige Weise der Bezeichnung dieser elementaren Haltung war das noch vergleichsweise jugendliche, also das mittlere Lebensalter des Sokrates, der noch als ein Suchender erscheinen muß; eben diese Form trägt der Protagoras, und wir dürfen hierin ein Zeugniß für die Richtigkeit der Betrachtung finden, nach welcher dieser Dialog in die Periode seit 387 gesetzt worden ist; das jugendliche Alter, welches Plato dem Sokrates zuschreibt, im Verein mit dem deutlich bezeichneten vorläufigen und hypothetischen Charakter der Sokratischen Aufstellungen darf uns als ein Beweis dafür gelten, daß Plato nicht so, daß er selbst noch in jenem Gedankenkreise gestanden hätte, sondern mit bewußter, auf didaktischer Absicht beruhender Einschränkung auf Elementares geschrieben hat. Ich setze demgemäß jetzt mit Schleiermacher den Protagoras, wie auch jene

kleinern Dialoge, sofern sie echt sind, nach dem Phädrus; von Schleiermacher abweichend aber setze ich den Phädrus und den Protagoras in die nächste Zeit nach Plato's vierzigstem Lebensjahre. Eine wichtige äußere Bestätigung dieser Zeitbestimmung liegt, wie ich bereits in einem Artikel „Zu Isokrates" im Philologus XXVII (1868) bemerkt habe, in einer Isokratischen Stelle, die allerdings nicht direct Platonisches betrifft, aber zu einer Combination Anlaß giebt, welche haltbarer seyn dürfte, als es vielleicht auf den ersten, flüchtigen Blick scheinen mag. Der Rhetor Polykrates hatte in einer (nicht vor 393 v. Chr. verfaßten) sophistischen Prunkrede gegen den Sokrates, welche offenbar die (399 erfolgte) Verurtheilung dessen nachträglich zu rechtfertigen bestimmt war, diesem den Vorwurf gemacht, Alcibiades sey durch ihn gebildet worden, der dem Staate so vieles Unheil zugefügt habe. Dies ist eine der Beschuldigungen, gegen die Xenophon in seinen Memorabilien den Sokrates rechfertigt; er weist darauf hin, Alcibiades sey später durch Andere verdorben worden, erkennt aber einen frühen Verkehr des Alcibiades mit Sokrates als geschichtlich an. Auffallenderweise macht nun aber Isokrates in seiner Prunkrede zum Lobe des Busiris dem Polykrates den Vorwurf, das Verhältniß zwischen Sokrates und Alcibiades nur fingirt zu haben; Niemand habe von einer Bildung des Alcibiades durch Sokrates gewußt. Da Xenophon das Verhältniß zugiebt, so muß es thatsächlich bestanden haben, aber wohl nur kurz vor und einige Zeit nach dem Beginn des peloponnesischen Krieges und längst nicht mehr zu der Zeit, wo der (436 oder 435 geborene) Isokrates dem Sokratischen Kreise angehörte. Wir können nur annehmen, daß Isokrates, da er leugnet, daß Alcibiades unter dem erziehenden Einflusse des Sokrates gestanden habe, nichts von jenem Verhältniß wußte, das ausschließlich einer Zeit angehörte, welche derjenigen, auf die seine Erinnerungen zurückgingen, beträchtlich vorausla[g;] er kann, wie ich urtheilen muß, nur in gutem Glauben [d]ie Thatsächlichkeit desselben geleugnet haben; denn setzen wir d[as] Gegentheil voraus, so hätte er auf eine so plumpe und unvo[rsichtige]

sichtige, ihn selbst schlimmen Dementis bloßstellende Weise gelogen, wie es sich diesem Redner nicht zutrauen läßt, den zwar keineswegs eine reine Wahrheitsliebe auszeichnet, der aber doch niemals ohne Ueberlegung und Umsicht geschrieben hat. Nun wird in dem platonischen Dialoge Protagoras das Verhältniß zwischen Sokrates und Alcibiades als ein sehr bekanntes vorausgesetzt, und zwar in einer Weise, die stark an das Gastmahl erinnert; auch in einer Stelle des Dialogs Gorgias wird auf die Liebe des Sokrates zu Alcibiades angespielt. War es möglich, daß Isokrates nach dem Erscheinen dieser Dialoge oder auch nur des Protagoras allein noch sagte, Niemand habe etwas von einer Erziehung des Alcibiades durch Sokrates bemerkt? Ich glaube mit voller Zuversicht annehmen zu dürfen, daß Isokrates dies damals nicht mehr in gutem Glauben sagen konnte und noch viel weniger eine Lüge sich erlauben durfte, die dann in hohem Grade bedenklich, ja unverschämt und dumm gewesen wäre. Also bleibt nur übrig anzunehmen, daß die angegebenen Dialoge von Plato später verfaßt worden seyen, als von Isokrates das „Lob des Busiris“. Das Jahr der Abfassung dieser Rede läßt sich nun zwar kaum ganz genau bestimmen; aber es ist nicht vor 393 zu setzen, gewiß aber vor 385, vor welchem letzteren Jahre Plato's Gastmahl nicht verfaßt worden seyn kann und in welchem es wahrscheinlich verfaßt worden ist; wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir das „Lob des Busiris“ um 392 verfaßt denken. Da nun Plato 387 (oder 386) von Sicilien nach Athen zurückkehrte, jene Dialoge aber gewiß nicht in der Fremde, sondern in seiner Vaterstadt verfaßt und veröffentlicht hat, so werden wir auch hierdurch wieder mit der größten Wahrscheinlichkeit auf die Zeit nach der Eröffnung der Schule zurückgeführt. Dann aber ist es ferner am natürlichsten, das Gastmahl als einen der ersten nach dem Phädrus verfaßten Dialoge (vielleicht lag der Lysis in der Mitte, falls derselbe nicht vielmehr dem Symposion bald nachgefolgt ist) und den Protagoras, der in manchem Betracht an das Gastmahl erinnert, als bald nach diesem geschrieben zu denken, nach dem

Protagoras aber den Gorgias zu setzen. In spätern Dialogen läßt Plato die Liebe zurücktreten.

Beginnt mit dem Protagoras eine Gruppe von Dialogen, worin Plato die im Phädrus und im Symposion zunächst in mythischer Form angedeuteten Lehrsätze dialektisch entwickelt, vom elementar-sokratischen ausgehend und bis zu den letzten, tiefsten und zum Theil auch abstrusesten Speculationen fortgehend: so involvirte diese didaktische Folge, wenn nicht ordnungslos verfahren werden sollte, eine gewisse, wenn schon nicht durchaus strenge Gliederung des Stoffes nach innerer Zusammengehörigkeit, d. h. eine annähernd systematische Gliederung der Doctrinen. Hierbei kommt zunächst in Frage, in welcher Folge Plato die drei Hauptzweige der Philosophie dargestellt habe, welche als Physik, Ethik und Dialektik (oder Logik) bezeichnet zu werden pflegen. Es ist bezeugt, daß diese Dreitheilung, die implicite bei Plato selbst sich finde, ausdrücklich zuerst von seinem unmittelbaren Schüler Xenokrates aufgestellt worden sey; wir sind sicher, mit ihr nichts Fremdartiges in Plato hineinzutragen. Die von Plato beabsichtigte Folge kann nur seyn: Ethik, Physik, Dialektik, wo unter der Dialektik (als Theorie) die Lehre von den Erkenntnißweisen in ihrer Beziehung zu den Erkenntnißobjecten, welchen sie entsprechen, zu verstehen ist. Daß (nach der allumfassenden Introduction im Phädrus, woran sich als eine erweiterte und vertiefte Betrachtung der Liebe das Gastmahl anschließt) in dialektischer Form zunächst ethische Probleme behandelt werden, ist offenbar; nach vorbereitenden Untersuchungen wird in vollem Umfange und annähernd systematischer Gliederung die Lehre von der alle Tugenden in sich befassenden Gerechtigkeit des Einzelnen und des Staates in der Politeia entwickelt; hiermit aber verknüpft Plato unmittelbar die Naturphilosophie im Timäus, so daß für erkenntnißtheoretische und ideologische Betrachtungen, sofern dieselben nicht bloß den früheren Dialogen eingestreut, sondern in formeller Selbständigkeit geführt werden sollen, nur die dritte Stelle übrig bleibt. Diese Ordnung mag uns, die wir uns an die entgegengesetzte gewöhnt

haben, als auffallend erscheinen; aber sie ist die einzige, in welcher das didaktische Princip, welches das Ausgehen von dem uns näher Liegenden und Leichtern fordert, mit dem systematischen verschmolzen werden konnte. In wesentlich gleicher Art scheint auch Aristoteles sogar in seinen streng philosophischen Schriften verfahren zu seyn, indem er auf die Darstellung der ethischen (nebst der poietischen) Philosophie die der Physik und auf diese die der „ersten Philosophie" (Metaphysik) hat folgen lassen, so daß (um in seiner Terminologie zu reden) das an sich Erste für uns in der Betrachtung das Letzte ist; die Anordnung in unseren Ausgaben weicht durch Nachstellung der Ethik wahrscheinlich von der von Aristoteles selbst beabsichten und auch in der Folge der Ausarbeitung wohl ziemlich streng eingehaltenen Ordnung ab. Die Logik freilich geht bei Aristoteles, nachdem sich dieselbe von der Principial- (Wesen oder Ideen-) Lehre, mit der sie bei Plato noch fast durchaus verschmolzen war, abgezweigt hat, allen übrigen Doctrinen voraus, und zwar wohl im Sinne des Aristoteles selbst und nicht bloß der Aristoteliker als formales Organon: sie ist als Bewußtseyn von der richtigen Weise, Form, Methode des Denkens ein Hülfsmittel zum Studium aller eigentlich philosophischen Doctrinen. Ist diese Ansicht über Plato's allgemeinste Eintheilung der philosophischen Betrachtungen richtig, so ergiebt sich sofort, daß der Dialog Theätet, der die Frage behandelt, was das Wissen sey, nach der Politeia und dem Timäus seine Stelle finde. (Auch Leibnitz hat seine Ethik und Physik und Metaphysik früher, als seine Erkenntnißlehre, durchgebildet und eingehend dargestellt. Daß die Erkenntnißlehre und Erkenntnißkritik den philosophischen Dogmen nachzufolgen p f l e g e, sagt auch Kant.) Der Phädo faßt Ethisches und Physisches und Dialektisches auf's Engste zusammen; er k a n n als Abschluß gelten.

In der Folge der Schriften vom Protagoras an wird hiernach Plato's eigener Bildungsgang großentheils reproducirt, aber gewiß nicht durchgängig. Die pythagoreische Physik hat Plato später, als die sokratische Ethik, kennen gelernt, und in

der Ethik ist er von der bloßen Annahme der Einheit der Tugend, indem diese durchaus auf dem Wissen beruhe, wohl ohne Zweifel erst später zu der Lehre von den besonderen Tugenden fortgegangen, welche die entweder (falls die Philolaus-Fragmente echt sind) durch den Pythagoreismus oder (da sie dies wahrscheinlich nicht sind) vielleicht durch die Doctrin des Demokrit veranlaßte Dreitheilung der Seele zur Voraussetzung hat. Die Speculationen über die Natur des Wissens, die wir im Theätet finden, kann Plato selbst in einer frühen Zeit bereits angestellt haben, wahrscheinlich zum guten Theil während seines Aufenthalts in Megara, worauf wohl die Einleitung dieses Dialogs zu deuten ist. Die ideologischen Speculationen des Philebus und der mündlichen Vorträge aber müssen insofern, als sie auf einer Verschmelzung der Ideenlehre mit der Zahlenlehre beruhen, Plato's höherem Alter angehört haben, da diese Verschmelzung nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Aristoteles später ist als die reine Ideenlehre, und da sich in den früheren Dialogen Spuren dieser Verschmelzung, die bei bloß didaktischer Zurückhaltung doch wohl nicht ganz fehlen würden, überall nicht vorfinden.

Die Annahme, daß der Theätet nach der Politeia und dem Timäus verfaßt worden sey, beruht übrigens keineswegs bloß auf der obigen allgemeinen Betrachtung, sondern auch auf einzelnen historischen Spuren, welche zuerst aufgezeigt zu haben, Munk's Verdienst ist; ich habe in meinen „Untersf." diese Forschung weiter geführt. Ich glaube nicht, daß durch die Gegenbemerkungen von Brandis und Steinhart die aufgestellten Argumente entkräftet seyen. Nach der Einleitung des Dialogs wird Theätet, welcher der Voraussage des Sokrates gemäß ein sittlich tüchtiger und wissenschaftlich hervorragender Mann geworden ist, in einer Schlacht (μάχη, p. 142 B), die bei Korinth stattgefunden hat, schwer verwundet an Megara vorbei kaum noch lebend nach Athen gebracht, und zwar, wie es dort heißt, ἐκ Κορίνθου ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου. Diese letzten Worte setzen doch wohl voraus, daß athenienſiſche Truppen in Korinth selbst seyn

konnten. Dies war nicht der Fall, als die Schlacht zwischen Korinth und Sikyon 394 (oder 393) stattfand, an welcher 6000 athenienfische Hopliten theilnahmen; denn Korinth stand damals auf Sparta's Seite. Nach dem Morde der Optimaten in Korinth erfolgte 393 eine Schlacht vor den Mauern der Stadt, welche wiederum nicht gemeint seyn kann; denn die Demokraten in der Stadt kämpften gegen optimatische Flüchtlinge, welchen die Lacedämonier und Sikyonier Hülfe leisteten; hiernach erst ward eine athenienfische Besatzung nach Korinth gelegt und der Krieg mit Söldlingen fortgeführt, aber ohne daß eine Schlacht, die im Theätet gemeint seyn könnte, stattfand. Nur auf die Schlacht des Jahres 368, durch welche die Athener unter Chabrias Korinth gegen die Thebaner schützten, die bereits bis an die Thore der Stadt vorgedrungen waren, passen alle Umstände. Es paßt auch ungleich besser, den gereiften Theätet etwa 48jährig, als 22jährig zu denken. Daß der Plato's Schule angehörende junge Sokrates, mag derselbe auch wirklich bei einem Gespräche des Sokrates mit Theätet zugegen gewesen seyn von Plato, ehe er Plato's Schüler ward, als eine Gesprächsperson in Dialoge, wie Theätet (und vollends Sophist und Politicus) eingeführt worden sey, welche in specifisch platonischer Weise philosophische Probleme behandeln, ist mir noch heute ebenso unglaublich, wie früher, und die Art, wie im Theätet der Philosoph als kosmologischer Forscher gepriesen wird, weist mit voller Bestimmtheit zum mindesten über die sogenannte „megarische Periode" weit hinaus. Die Zurückgezogenheit vom äußern Leben deutet auf eine Zeit, in welcher Plato ganz in der Akademie heimisch geworden war. Wenn vollends Steinhart auch den mit dem Theätet und Sophist verknüpften Politicus vor den Phädrus setzt, so kann ich dies nicht mit seinem jetzigen Zugeständniß vereinbar finden, daß die Worte im Pol. *τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς μέρος* nicht (wie Steinhart früher wollte) zu deuten seyen: die Seele als der ewige Theil (des Menschen), sondern vielmehr: der ewige Theil der Seele. Denn dann kann der andere Theil der Seele (oder können die anderen Theile)

eben nicht ewig seyn, das ζωογενὲς μέρος selbst und nicht bloß dessen Verbindung mit einem bestimmten Leibe muß vergänglich seyn. Dies aber ist die Doctrin des Timäus, nicht die des Phädrus; also ist der Politicus nicht vor dem Phädrus, sondern zwischen diesem und dem Timäus oder nach dem Timäus verfaßt worden. Von dem Theätet, mit dem er verknüpft ist, ist hiernach aber das Gleiche wenigstens unter der Voraussetzung, daß diese Dialoge sämmtlich echt seyen, anzunehmen, da dieselben dann doch wohl nicht durch einen sehr weiten Zeitabstand von einander getrennt zu denken sind.

Indem Steinhart jetzt anerkennt, daß der Philebus, indem derselbe deutliche Spuren der Verschmelzung der Ideenlehre mit der Zahlenlehre enthalte, nach der Politeia verfaßt worden sey (wie auch Alberti denselben wenigstens für später, als einen Theil der Politeia hält), hat er selbst das Schema durchbrochen, welchem gemäß die umfassenden Darstellungen in der Politeia und dem Timäus (nebst dem Kritias) als die (von den Gesetzen abgesehen) letzten Werke galten. Dann aber ist kein triftiger Grund vorhanden, dieses Zugeständniß nicht auch auf einige andere Dialoge auszudehnen. Steinhart will zwar die von mir aus dem πέρας und ἄπειρον im Philebus, aber nicht die aus dem ταὐτὸν und θάτερον im Soph. geführte Argumentation gelten lassen; ich soll „die große Verschiedenheit" übersehen haben, daß, während Grenze und Unbegrenztes einen durchaus realen, überall in der Physik und Ethik hervortretenden Gegensatz bilden, ταὐτὸν und θάτερον „rein logische Begriffe" seyen. Ich vermag aber diese Steinhart'sche Unterscheidung nicht als eine Platonische anzuerkennen. Im Timäus wenigstens können ταὐτὸν und θάτερον nicht „rein logische (subjective) Begriffe" seyn; denn wie könnte dann der Weltbildner sie als Bestandtheile der Seelensubstanz verwenden? Steinhart selbst erkennt an, daß sie hier eine physisch-psychologische Bedeutung haben. Die Bewegung des „Andern" ist zwar nicht schlechthin, wohl aber vergleichsweise „unbegrenzt". Im Soph. erscheinen ταὐτὸν und θάτερον als Bestandtheile der Ideenwelt, die in dieser ebenso

real und ebensowenig bloß subjective Begriffe sind, wie die Ideen selbst. Sehr richtig sagt Steinhart, es sey dem Verfasser des Soph. eben darum zu thun, daß dem Einen, Seyenden nicht sofort im Eleatischen Sinne ein absolutes Nichtseyn gegenübergestellt werde; zu diesem Behuf aber bedurfte dieser nicht gewisser bloß subjectiver Vergleichungsbegriffe, sondern objectiv-realer Elemente. Eine „relative Realität" ist nicht mit einer „bloß logischen" zu verwechseln; denn jene gehört immer noch der Objectivität, diese nur unserer subjectiven Betrachtung an. Das μὴ ὂν als ein objectives εἶδος (Soph. 258 B) geht mit dem ὂν eine gleichsam ideell-chemische Mischung ein, nicht erst in unserer Betrachtung, sondern schon in der objectiven Realität; nur hierdurch wird eine Gemeinschaft vieler Ideen mit einander möglich; dieses μὴ ὂν ist ἡ θατέρου φύσις. Nach Arist. Phys. I, 9 aber wurde das μὴ ὂν mit dem μέγα καὶ μικρὸν gleichgesetzt, welches letztere unbezweifelt mit dem ἄπειρον des Philebus identisch ist. Die nach Steinhart „schlechthin verwerfliche" Deutung des θάτερον gehört in der That schon Plato's eigener Zeit an: sie entspricht ganz der Denkweise des alternden, pythagoreisirenden Plato selbst. Daß solche Speculationen philosophisch verwerflich seyen, ist sehr wahr; der Nominalismus ist ein relativ wohlthätiges Gegengift, und in vollem Maaße ist die Aristotelische Kritik berechtigt. Aber darum ist doch nicht jene Deutung historisch verwerflich. Die objectiv-reale Bedeutung, in welcher ταὐτὸν und θάτερον als στοιχεῖα der Ideen im Soph. auftreten, weist diesen Dialog ganz entschieden gleich dem Philebus jener späteren Zeit zu, der überhaupt die Platonische Stoicheiologie erst angehört. Ein charakteristischer Unterschied des Soph. vom Philebus liegt allerdings in der den Ideen in jenem Dialog beigelegten Bewegung. Aber diese Doctrin kann unmöglich von Plato in seiner „megarischen Periode" aufgestellt und hernach stillschweigend wieder aufgegeben worden seyn; der Argumentation für die κίνησις in den Ideen konnte Plato nicht ohne eine Widerlegung derselben die bloße Betheuerung der reinen Unveränderlichkeit nachfolgen lassen. Die

Ideen aber als behaftet mit einem (ideellen) ἄπειρον und sogar mit einer (ideellen) κίνησις vorstellen, heißt nicht sie der empirischen Realität immanent seyn lassen, sondern gerade im Gegentheil mit ihrer von dieser gesonderten, transscendenten (eben darum freilich dem Einwurf des τρίτος ἄνθρωπος unterliegenden) Existenz im vollsten Maaße Ernst machen, indem sie mit den nothwendigen Bedingungen selbständiger Existenz ausgestattet werden.*)

Daß der Philebus und ebenso auch der Sophist (nebst dem Politicus) einem spätern, der Entstehungszeit der übrigen Dialoge nachfolgenden Entwicklungsstadium des Platonismus angehören, ist das Wesentlichste, was wir hier in Bezug auf dieselben festzustellen haben. Hinter die Bedeutung der Frage nach der Stelle in der Gesammtentwicklung der von Plato und seinen Schülern vertretenen Doctrin tritt selbst die der Frage nach der Person des Verfassers zurück. Auf das Problem der Echtheit will ich in dieser die Ordnung der Schriften betreffenden Abhandlung nicht von Neuem eingehen; ich bemerke hier nur, daß ich die Dialoge Soph. und Politicus, die, wie mir scheint, von Aristoteles zwar als vorhanden, aber nicht als Schriften des Plato, sondern Jemandes, der vor ihm selbst über das Problem der Rangordnung der Staaten gehandelt habe (τὶς τῶν πρότερον), bezeugt werden, als eine Aufzeichnung und Bearbeitung mündlicher Lehren des Plato durch einen unmittelbaren Schüler Plato's ansehe, der manches Eigene einmischte (in ähnlicher Art, wie vielleicht Philipp von Opunt dem von Plato hinterlassenen Entwurf der Gesetze eigene Gedanken eingemischt

*) Ich füge hier dem oben Gesagten (bereits im Nov. 1868 Geschriebenen) hinzu, daß ich auch Herrn Dr. Peipers (Gött. Gel. Anz. vom 20. Jan. 1869) die „Annäherung der Ideen an bloße logische Begriffe" im Phaedrus 265 f. und im Soph. nicht zugeben kann, und daß die allerdings bemerkenswerthe Stelle Rep. p. 529, wo von einer Bewegung in der idealen Geschwindigkeit und Langsamkeit die Rede ist, eben nur solche Ideen betrifft, die durch ihren besondern Inhalt Beziehung auf Bewegung haben; diese Stelle kann nicht für die Existenzweise aller Ideen beweisend seyn.

und angehängt hat); ferner, daß ich meine ausführliche Erörterung der Parmenides-Frage in den Jahrb. f. Philol. (1864, S. 97—126) nicht als ein bloßes „Ornament", sondern als eine wesentliche Ergänzung der in den „Unters." vorzugsweise aus dem Einen Gesichtspunkt der Aristotelischen Bezeugung geführten Untersuchung betrachte. — Die richtige Auffassung der Ordnung unzweifelhaft echter Schriften Plato's ist eine der Bedingungen der richtigen Lösung der Echtheitsfragen.

L. George: Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Ulrici betreffend seine Stellung zur logischen Frage.

Sie haben im 1. Heft Band 55 Ihrer Zeitschrift zu einer Discussion über die logische Frage aufgefordert und in so freundlicher Weise ihr die Spalten derselben geöffnet, daß ich nicht umhin kann auf diese Herausforderung einzugehen, weil ich einerseits diese Frage wirklich für eine brennende der jetzigen Zeit halte und andrerseits gerade mich mit Ihnen in so vielen die Sache selbst betreffenden Anschauungen eins weiß, daß ich wohl hoffen darf zu einer Verständigung darüber mit Ihnen zu gelangen, die auch für die Lösung des Problems selbst förderlich seyn könnte. Freilich wird diese Hoffnung der Verständigung gleich Anfangs in etwas getrübt, wenn ich sehe, wie Sie trotz dieser vielfachen Uebereinstimmung, in welcher ich mich mit Ihren Grundansichten über das Erkenntnißproblem weiß, bei der Besprechung meiner neuesten Schrift über die Logik meine Stellung zu der Frage von vorn herein so völlig mißverstanden haben, daß ich in der gegebenen Darstellung meine Ansichten gar nicht wieder zu finden im Stande bin. Sollte ich durch Unklarheit der Ausdrucksweise, die man mir sonst doch nicht gerade vorzuwerfen pflegt, die Veranlassung dazu gegeben haben, so nehme ich die Schuld davon gerne auf mich, aber der Inhalt der ganzen Schrift hätte mich doch eigentlich vor einer solchen

Auffassung schützen sollen. Jedenfalls kann ich aber eine weitere Verständigung nicht erwarten, wenn nicht diese ersten Mißverständnisse zwischen uns hinweggeräumt werden.

Der Grund des Mißverständnisses scheint mir aber zunächst darin zu liegen, daß Sie von meiner Einleitung in die Logik mehr erwarteten, als ich in ihr zu geben beabsichtigte und als man im Grunde von einer solchen verlangen kann. Sie ist nichts anderes, als eine kurze historische Uebersicht der Hauptphasen, welche diese Wissenschaft in der neuern Zeit durchgemacht hat, und der entgegengesetzten Lösungen, welche das Problem der Erkenntniß in ihnen gefunden, um den Leser vorläufig vorzubereiten auf den Standpunkt, den ich selbst zu der Frage einnehme und auf das, was er in dem Buche zu erwarten hat. Daher ist in der Einleitung von meinem eigenen Standpunkte in der That noch gar nichts enthalten, sondern die in dem Buche selbst gegebene Entwicklung soll ihn erst darlegen, und darum habe ich auch in der Einleitung von einer eingehenden Kritik meiner Vorgänger absichtlich Abstand genommen, weil ich der Ansicht bin, daß die Darstellung der Wissenschaft selbst, wie ich sie nach meiner Auffassung zu geben vermochte, am besten meine Stellung zu den Vorgängern darlegen mußte, die gar nicht darauf ausgeht, sie zu widerlegen, sondern vielmehr das Richtige in ihnen an seiner Stelle anzuerkennen und nur das Ungenügende zugleich zur Anschauung zu bringen.

In die Einleitung als eine historische ist nur so viel von Kritik eingeflossen, als die historische Betrachtung der nach einander aufgetretenen Standpunkte aus ihnen selbst ergiebt und welche diese daher objektiv gegen sich selber ausüben, und diese Errungenschaft der neueren historischen Darstellung muß ich allerdings festhalten auch bei Ihrer Abneigung dagegen, die doch etwa nur die mangelhafte Ausführung derselben treffen konnte, nicht aber die Forderung selbst. Wenn Sie meinen, daß d[illegible] durch die Philosophie auf den Standpunkt der Malerei her[illegible] gedrückt werde, bei welcher alles auf den Standpunkt ankomm[illegible], von welchem aus sie die Dinge betrachtet, so sehe ich da[illegible]

wahrhaftig keine Degradation, wenn man nur dabei zugleich festhält, daß es sich bei der Malerei um die Schönheit, bei der Philosophie um die Wahrheit der Erkenntniß handelt und daß die letztere das ganze Seyn zum Gegenstande ihrer Betrachtung hat, für welche sie im Verlauf ihrer Geschichte den immer geeigneteren Standpunkt zu entdecken hat (s. m. Logik S. 590). Sich also dessen bewußt werden, wie seine Auffassung irgend eines wissenschaftlichen Problems zu der bisherigen historischen Entwickelung desselben steht, ist eine sehr nothwendige Aufgabe für jeden Philosophen, der bei einer neuen Behandlung desselben sich und seine Leser orientiren will.

Aus diesem Verkennen der bloß historischen Betrachtung in der Einleitung und der daraus hervorgehenden objectiven Kritik der Systeme gegen einander, aus der zugleich erhellen soll, daß sie das nicht leisten, was sie selbst zu leisten bezwecken, folgt nun das für mich weit schlimmere Mißverständniß in Beziehung auf die Stellung, die ich selbst zu meinen Vorgängern einnehme. Ich habe nirgends gesagt, daß der speculative Standpunkt verwerflich sey oder daß ich ihn verwerfe, vielmehr zeugt mein ganzes Werk dafür, wie sehr ich ihn erstrebe und wie er mir in der That mit der philosophischen Erkenntniß zusammenfällt, ja ich trage kein Bedenken zu erklären, daß mein Buch darauf Anspruch macht eine speculative Logik zu seyn, nur glaube ich, daß man auf einem anderen Wege dazu gelange als Hegel, es bei seinem schroffen Abweisen der Erfahrung für möglich hält. Ich habe in allen meinen bisherigen Schriften meine Stellung zu Hegel so deutlich auseinander zu setzen gesucht und gerade in dem letzten Abschnitt meiner Logik über das philosophische Wissen meine Ansicht von der Speculation als das Endergebniß der Lehre vom Wissen so bestimmt ausgesprochen, daß ich ein solches Mißverständniß um so weniger erwarten konnte.

Noch weit weniger aber ist meine Stellung zu Schleiermacher und Trendelenburg richtig erfaßt. Wenn ich allerdings zunächst an sie anknüpfe und mich in der Grundanschauung des Erkenntnißproblems zu ihnen hinzugezogen fühle, so liegt dies

doch vor Allem darin, daß sie das Zusammenwirken des realen und idealen Factors, der Erfahrung und des speculativen Elements in dem Werden des Wissens zugeben, und ich denke, darin sind wir auch mit Ihnen eins. Daraus folgt aber doch keinesweges, daß ich auch mit allem einverstanden sey, was ich über sie als ihren Standpunkt zur logischen Frage charakterisirend berichte, vielmehr glaube ich gerade auch schon in der Einleitung meine Abweichungen von ihnen deutlich hingestellt zu haben und meine ganze Behandlung der Logik selbst giebt dafür den sprechendsten Beweis. Wenn Sie daher die zur Darstellung ihrer Ansicht von mir gebrauchten Worte, selbst mit Anführungszeichen versehen, auf mich und meine Ansicht beziehen und sie nachher als solche bekämpfen, so muß ich dagegen um so mehr protestiren, als ich ja selbst zum Theil gerade mit Ihnen übereinstimmend mich dagegen ausgesprochen habe. Dahin gehört namentlich die von Schleiermacher und Trendelenburg getheilte Ansicht, daß es einen metaphysischen und logischen, oder wie der erstere sich ausdrückt, technischen Theil der Logik geben müsse, von denen der erstere die ursprüngliche Einheit zwischen Denken und Seyn, auf welcher die ganze Möglichkeit der Erkenntniß beruhe, nachweise, der andere die darauf gegründete Methode der Erkenntniß darlege. Ich bestreite an sich zwar gar nicht die Möglichkeit eines solchen Verfahrens, mache aber selbst schon gegen Schleiermacher geltend, daß eine solche vorausgesetzte Einheit in dem Absoluten, die nach seiner Ansicht selbst nicht einmal ein Wissen sey, sondern nur um der Möglichkeit der Wissenschaft willen postulirt werden müsse, die Skepsis nicht befriedigen oder widerlegen könne, und sich deshalb nicht zum Ausgangspunkt eigne, und gerade dasselbe halten Sie mir entgegen, in der Voraussetzung als ob ich mit Schleiermacher vollständig einverstanden sey. Dasselbe gilt in Beziehung auf Trendelenburg: ich erkenne den Fortschritt bereitwillig an, daß er in der Bewegung dies[illegible] einigende Princip wirklich zur Anschauung bringt, aber ich [illegible]streite ihm, daß die Bewegung wirklich ein metaphysisches Pri[illegible]cip sey, und weise damit die Einmischung der Metaphysik [illegible]

die Logik ab, aber gerade Sie, mit dem ich darin völlig übereinstimme, daß die Metaphysik von der Logik zu trennen sey, bekämpfen mich, in der Voraussetzung, als ob ich mit Trendelenburg darin völlig einverstanden, sey und imputiren mir gar, als ob ich dadurch mit dem Titel meines eigenen Werks in Widerspruch gerathe. Damit fällt denn freilich, sobald dieses Mißverständniß gehoben ist, auch die Berechtigung zu allen den Vorwürfen hinweg, die Sie weiter zum Theil in ziemlich herber Weise daran knüpfen.

Wenn ich aber auch die Bewegung als metaphysisches Princip nicht gelten lasse, so acceptire ich sie doch, es möge der Ausdruck mir gestattet seyn, als physiologisches Princip, an welches unser Denken bei der Verbindung von Seele und Leib gebunden ist und ohne welches daher auch nach meiner Ansicht die weiteren Operationen desselben nicht begriffen werden können. Das wollen auch die von mir gebrauchten Worte besagen, daß wir mit unserem Denken mitten in die Bewegung hineingestellt sind, woraus keineswegees sich ableiten läßt, daß unser Denken dann auf keine Objectivität Anspruch machen könne, was ja gerade als möglich hernach durch die Logik in der Lehre von dem Glauben an die Wahrheit nachgewiesen wird, während es freilich in der bloßen Einleitung noch nicht aufgezeigt werden konnte. Daher ist der Ausgangspunkt meiner Logik denn auch ein rein psychologischer, ja sie ist und bleibt ein Theil der Psychologie selbst, wie ich ja die Hauptmomente in meinem Lehrbuch dieser Wissenschaft auch in der Kürze vollkommen in derselben Weise behandelt habe, so daß mein neues Werk nur eine weitere Ausführung im Einzelnen ist. Meine Metaphysik wie meine Psychologie liegen ja dem wissenschaftlichen Publicum vor, und ich konnte daher um so weniger auf ein solches Mißverständniß über meinen Standpunkt in der logischen Frage gefaßt seyn. Die Metaphysik steht mir im System an der Spitze der philosophischen Wissenschaften und hat die allgemeinsten Kategorieen des Seyns bis zum Begriffe des Geistes zu entwickeln, die Logik betrachtet unser menschliches Denken in seiner Entwicke-

lung zum Wissen, wie sollte sie also im Systeme eine andere Stelle finden können als in der Wissenschaft, welche das menschliche Denken behandelt, gerade ebensogut wie der Wille, der doch ein dem Wissen coordinirter Begriff ist, und gewiß nicht festgestellt werden kann, ohne vorher das Wissen begriffen zu haben. Aber freilich heißt das bei mir doch etwas Anderes als was gewöhnlich schon verketzert wird, sobald nur von einer psychologischen Behandlung der Logik gesprochen wird. Ich kann einmal bei meiner Achtung vor dem System und bei meinem Streben in der Erkenntniß zu einem systematischen Abschluß zu gelangen, nicht anerkennen, daß irgend einem Begriff in demselben noch irgendwo eine andere Stelle eingeräumt werden könne, als wo er sich aus der Ableitung mit Nothwendigkeit ergiebt, und so kann ich auch der Logik als Wissenschaft keine andere Stellung anweisen, als wo sich in demselben der Begriff des Denkens findet, weder als bloß vorbereitender Hülfswissenschaft noch als grundlegender oder welchen anderen Zweck man ihr sonst beilegen möchte. Es liegt dem stets der nach meiner Ansicht völlig unrichtige Hintergedanke zum Grunde, als ob das Denken psychologisch betrachtet immer nur das Denken als Vermögen oder Thätigkeit der Seele untersuche, von welcher die That desselben gänzlich zu trennen sey, so daß es als ein dem Gegenstande seiner Thätigkeit gleichgültiges Instrument gegenüberstehe und nun die Handhabung desselben erst in der Logik gelehrt werden solle. Ich kann das Denken auch nicht psychologisch feststellen, wenn ich nicht sein Verhältniß zur Empfindung darlege, und daraus ergiebt sich auch von selbst, daß ich psychologisch die Wechselwirkung zwischen Empfinden und Denken verfolgen muß, aus der eben das Wissen und Wollen hervorgeht. Bezweckt man nun freilich das strenge System nicht, so giebt es ja so mannigfaltige Combinationen der Gedanken und der darauf begründeten Betrachtungsweisen, sowie der Zwecke, die man dabei verfolgen kann und denen ich keineswegs ihre relative Berechtigung und ihren Werth absprechen will, daß ich auch die Fortschritte, welche die Reform der alten formalen Lo-

gik in der neueren Zeit von so vielen verschiedenen Gesichtspunkten aus gemacht hat, wohl anerkennen kann, wenn ich auch von meinem in der Lehre von der Erkenntniß entwickelten Standpunkt aus behaupten muß, daß sie so lange einseitig und ungenügend bleiben müssen, als sie sich nicht zu einem strengen System zusammenschließen.

Das führt mich aber auf das, was ich glaube als die wesentlichste Differenz zwischen uns, trotz der großen materiellen Uebereinstimmung in den Grundanschauungen ansehen zu müssen. Es ist mehr eine formale und betrifft die Behandlungsweise und die Abgrenzung dessen, was wir beide Logik nennen. Sie gehen von der Definition des Denkens als einer sich in sich selbst unterscheidenden Thätigkeit aus, und verlangen, daß sich vermöge der dem Denken einwohnenden Nothwendigkeit daraus eine Wissenschaft entwickele, welche keinen Schritt vorwärts thue, ohne sich der Nothwendigkeit desselben bewußt zu seyn, und somit ihren ganzen Inhalt strenge beweise, um so die Möglichkeit einer Wissenschaft und die Gesetze, welche das Denken zu befolgen hat, wenn es zu ihr gelangen will, zu begründen und zu deduciren. So gewinnen Sie nun zuerst die Gesetze der Identität und des Widerspruchs wie der Causalität und sodann die logischen Kategorieen als Normen der unterscheidenden Thätigkeit, von denen Sie vermöge derselben Denknothwendigkeit nachweisen, daß sie auch ebenso dem realen Seyn zukommen müssen.

Ich verkenne gewiß nicht die Kraft des Beweises, und verweise auf das, was ich bei der Entwickelung der Methode in meiner Logik über ihn gesagt habe, aber ich kann ihn nicht für die höchste Form der wissenschaftlichen Erkenntniß halten, und wenn wir geschichtlich die Versuche derer betrachten, welche durch die Anwendung der mathematischen Beweisführung in der Philosophie das unfehlbare Mittel gefunden zu haben glaubten, um ihr die volle Evidenz jener zu sichern, so haben sie noch immer zu dem schlimmsten Dogmatismus geführt, den Sie mir ohne Grund vorwerfen, weil Sie den Beweis sogar fordern für Behauptungen in meiner Einleitung, die ich gar nicht gemacht

habe und nicht gemacht haben kann, weil sie nur ein historisches Referat über die thatsächliche Entwickelung der Erkenntnißfrage seyn will. Was aber das Resultat Ihrer Untersuchungen und damit den Inhalt Ihrer Logik betrifft, so nähern Sie sich damit einerseits Hegel und andrerseits Trendelenburg weit mehr, als ich es nach meiner Behandlung derselben gesonnen bin. Denn Sie leiten in der That die Kategorieen a priori aus dem Begriff des Denkens selbst vermöge der reinen Denknothwendigkeit ab, und behaupten vermöge derselben Denknothwendigkeit, daß sie dem Seyn entsprechen müssen, und das ist doch auch der Grund, auf welchem die speculative Methode Hegel's beruht und Sie kommen dadurch nicht allein wie er dazu, daß Sie auch den Begriff zu den logischen Kategorieen rechnen, sondern auch dem absoluten Geist vermöge derselben Denknothwendigkeit dieselben logischen Kategorieen zuschreiben, die Sie zunächst aus der Natur des menschlichen Denkens entwickeln. Aber andrerseits stimmen Sie auch mit Trendelenburg darin ganz überein, daß Sie die Kategorieen aus dem Begriffe der Thätigkeit ableiten, der Ihnen ja ebenso, wie ich es nicht zugeben kann, mit der Bewegung im allgemeineren Sinne zusammenfällt und Ihnen ebenso unmittelbar evident und unableitbar erscheint wie diesem; ja die Uebertragbarkeit der logischen Kategorieen auf das reale Seyn hängt ja auch Ihnen damit zusammen, daß die Unterscheidbarkeit mit derselben Nothwendigkeit auf die Annahme einer Thätigkeit in den Dingen führt, die alle diese Unterschiede hervorbringt. Ich sehe daher in der That nicht, wie Sie von Ihrer Behandlung der Logik den Charakter des Metaphysischen so sehr abwehren, wenn Sie dem Begriff der Metaphysik nicht, wie es mir allerdings scheint, eine andre Bedeutung beilegen, als er wenigstens in neuerer Zeit und von denen, welche die Metaphysik mit der Logik in Verbindung setzen gebraucht wird. Von der alten formalen Logik, die Sie als solche ja auch ni[illegible] vertreten wollen, unterscheidet sich die Ihrige nicht bloß, w[illegible] Sie meinen, durch den größeren wissenschaftlichen Werth, der [illegible] der strengen Ableitung liegt, sondern darin, daß sie ganz a[illegible]

Betrachtungen besteht, welche der alten Logik völlig fremd sind, wie ja schon daraus hervorgeht, daß die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß in ihr einen verhältnißmäßig so geringen Raum einnimmt gegenüber dem übrigen Inhalt. Der Charakter der sogenannten formalen Logik liegt ja wesentlich darin, daß sie glaubt die reinen Formen des Denkens behandeln zu können, ohne Beziehung zu irgend einem Inhalte und ohne das Verhältniß des Denkens zum realen Seyn in irgend einer Weise in Betrachtung zu ziehen; diesen Standpunkt verlassen alle neueren Bearbeitungen der Logik, welche eine Reform derselben bezwecken, wenn sie sich auch als formale Logik darstellen, mehr oder weniger, und so auch die Ihrige und zwar mit vollem Recht, weil in diesem Sinne Form und Inhalt schlechterdings nicht auseinanderfällt. Sie nehmen daher auch stets die Beziehung des Denkens auf einen gewissen Inhalt und damit erkenntnißtheoretische Betrachtungen in sich auf, und wiederum gehen doch auch auf der anderen Seite diejenigen, welche die engste Verbindung zwischen Form und Inhalt behaupten und im bestimmtesten Sinne eine Erkenntnißtheorie bezwecken, keinesweges so weit, daß sie etwa von der Logik verlangten, sie solle über den Inhalt eines bestimmten Urtheils in Bezug auf diesen oder jenen speciellen Gegenstand anzugeben vermögen, ob es wahr oder unwahr sey, sondern sie soll nur im Allgemeinen entwickeln, auf welchen Grundsätzen die Wahrheit unseres Wissens überhaupt beruht und nach denen daher auch im Einzelnen die Wahrheit eines jeden Begriffs oder Urtheils geprüft und festgestellt werden muß. Die Logik soll das Wesen der Wissenschaft und wie sie zu Stande kommt im Allgemeinen darlegen, die Beurtheilung der Wahrheit oder Unwahrheit eines bestimmten Urtheils kann dagegen nur die specielle Wissenschaft geben, welcher der Gegenstand des Urtheils angeht.

Daß Sie Sich überhaupt gegen die Verwechselung der Logik mit der Erkenntnißtheorie so entschieden wehren, begreife ich in der That nicht recht, da ich bisher wirklich gar keine Ahnung davon gehabt habe, daß nicht auch die formale Logik zu

jeder Zeit habe Erkenntnißlehre seyn wollen. Ihnen scheint nur Erkenntnißtheorie und Metaphysik, die Sie wenigstens immer wie gleichbedeutend gebrauchen, allzusehr zusammenzufließen. Daß die Metaphysik auch nach meiner Ansicht nicht in die Logik gehört, darin stimmen wir ja nun hoffentlich überein, die alte formale Logik beging aber den Fehler, daß sie meinte durch Aufstellung der Formen und Gesetze des Denkens unmittelbar schon Erkenntniß jedes beliebigen Inhalts gewinnen zu können, ohne sich weiter um den realen Factor bekümmern zu brauchen, sey es daß sie, wie die Empiriker, diesem zutraute, daß er uns ohne Weiteres schon die Wahrheit gebe, oder wie die Rationalisten, daß das logisch geschulte Denken aus sich selbst alle Wahrheit zu finden im Stande sey. Sie aber geben zu, daß, wenn auch das Denken Selbstthätigkeit sey, es doch immer der Mitwirkung jenes realen Factors bedürfe, um irgend einen Gedanken produciren zu können und darin stimmen wir erfreulicher Weise wieder überein, verlassen aber damit beide nothwendiger Weise den Boden der formalen Logik. Das Mißverständniß über unsere fundamentale Differenz scheint mir hier, wie Sie selbst andeuten, in dem Titel meines Buchs zu liegen, welcher Logik und Wissenschaftslehre identificirt und dadurch unschuldiger Weise an die Wissenschaftslehre Fichtes erinnert, mit welchen die meinige doch nichts als diesen Titel gemein hat. Dennoch aber ist dieser durch die Sache selbst und durch meine Erklärungen darüber hinlänglich gerechtfertigt. Meine Logik will zeigen, wie das Denken zum Wissen wird, und da sie ein Verdienst darin setzt, gerade nachzuweisen, daß Erkennen und Wissen nicht identisch sind, sondern daß das Erkennen noch eines anderen Factors bedarf um Wissen zu werden, so konnte sie nicht wie die alte formale Logik bloß Erkenntnißtheorie seyn wollen, und es mußte schon auf dem Titel dieses unterscheidende Moment aufgenommen werden.

Meine Behandlung derselben mußte aber nach der Stellun[g], die ich der Erfahrung zu der Speculation einräume und in [der] Lehre zum Wissen zu begründen gesucht habe, nothwendig e[...]

pirisch beginnen und in einer speculativen Construction in meinem Sinne endigen. Ich gehe somit allerdings von der Erfahrung aus, daß es thatsächlich Wissenschaft giebt, und zergliedere die verschiedenen Wege, wie man zu derselben gelangt ist, und die verschiedenen Mittel, die man angewendet hat um zu ihr zu gelangen. Daraus ergeben sich verschiedene Standpunkte und Formen des Denkens, deren Verhältniß zu einander und zum Denkinhalt ich untersuche, und aus denen ich eine genetische Entwickelung des Wissensprocesses gewinne, der sich mir systematisch abschließt und dadurch die letzte Gewähr seiner Richtigkeit und Evidenz giebt. Ich construire nicht a priori mit meiner Methode, deren Nothwendigkeit ich in der Logik an dem betreffenden Orte nachzuweisen mich bemüht habe, den Inhalt, und würde gern um der Wahrheit willen das System opfern, wenn der gegebene Inhalt, so weit er bis jetzt erkannt werden kann, sich in dasselbe nicht von selbst und zwanglos einfügte, aber ich freue mich, wenn es gelingt, die Entwickelung systematisch zu gestalten, gerade wie der Physiker sich freut, wenn es ihm in seinem Experiment gelingt, die Thatsache, um deren Erklärung er sich abgemüht hat, wirklich darzustellen und darin die Probe für die Richtigkeit seiner Erklärung zu finden. Diese empirische Arbeit liegt vielleicht in dem Buche selbst nicht so offen zu Tage, gerade so, wie sie auch in dem gelingenden Experiment nicht mehr an das Licht tritt, aber sie ist die nothwendige Vorarbeit und als solche redlich von mir geübt worden, wie jeder Einsichtige bei tieferem Eingehen in die Entwickelung wohl herausfühlen wird. Bei dieser Behandlung der Sache, welche mir für die Logik ebenso gut gilt wie für jede andere Wissenschaft, konnte es natürlich nicht meine Aufgabe seyn, zuerst die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt beweisen zu wollen, oder die Nothwendigkeit gewisser Formen und Normen des Erkennens aus der Natur des Denkens selbst abzuleiten, sondern es mußte sich beides aus der genetischen Entwickelung des wirklichen Wissensprocesses von selbst ergeben, aus welcher ja ebensosehr das wahre Ziel desselben als der richtige Weg zu ihm hervorgehen

muß. Mögen Andere sich andere Aufgaben stellen, ich erkenne auch deren Berechtigung vollkommen an und will gar nicht leugnen, daß sie auch das Ihrige zu der Lösung der uns beschäftigenden Frage beitragen, aber ich muß von meinem Standpunkt aus behaupten, daß sie es nicht in der umfassenden Weise können, wie ich es angestrebt habe, und sie mögen mir wenigstens die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß auch die Aufgabe, wie ich sie mir gestellt habe, eine in der Sache selbst begründete ist, und daß die Behandlung derselben auch nur durch Eingehen auf den Standpunkt, auf welchen sie sich gestellt hat, richtig beurtheilt werden kann.

Deshalb gehe ich denn auch von feststehenden Resultaten der Physiologie aus und suche aus ihnen eine bestimmtere Unterscheidung für das Wesen der Empfindung und des denkenden Bewußtseyns zu gewinnen, auf deren bisheriger Unklarheit gerade nach meiner Ansicht die Mängel der bisherigen Erkenntnißlehre beruhen, anknüpfend an die früheren Untersuchungen, die ich bereits in meiner Schrift über die fünf Sinne wie in meinem Lehrbuch der Psychologie niedergelegt habe. Daher muß ich den Vorwurf, den Sie mir mehrmals machen, als hätte ich die Cardinalfrage aller Logik, worauf unser Bewußtseyn beruhe, und wie und wodurch die Nervenreizung resp. die Sinnesempfindung uns zum Bewußtseyn komme gar nicht aufgestellt und behandelt, gänzlich von mir abweisen, da ich gerade es als ein besonderes Verdienst meiner Arbeit anrechne, daß sie nicht nur von jener Frage als einer fundamentalen schon in der Einleitung ausgegangen ist, sondern daß sie so recht eigentlich den Mittelpunkt aller meiner weiteren Untersuchungen bildet, so daß sie, ich möchte sagen, fast auf jeder Seite des Buches wieder von Neuem erscheint, und die ganze Entwicklung des Wissensprocesses bedingt. Und hier stehen wir uns wieder wirklich weit näher, als es bei jenen Vorwürfen erscheinen muß, und als alle Anderen, welche die Frage behandelt haben, Ihnen stehen können; denn auch ich führe das Bewußtseyn auf die unterscheidende Selbstthätigkeit des Denkens zurück, für welche

es nothwendig der Mitwirkung eines reellen Factors mit seinen Unterschieden bedarf, um dieselbe ausüben zu können. Aber freilich in der Begründung und Anwendung dieses gemeinsamen Satzes gehen wir allerdings auseinander, und Sie mögen selbst beurtheilen wer von uns darin consequenter verfährt. Nachdem ich, fußend auf jenes physiologische Resultat, das bisherige Vorurtheil beseitigt habe, welches historisch für die Erkenntnißfrage von so eingreifenden Folgen gewesen ist, als sey der Tastsinn ein Sinn wie die andern, der uns zuerst Gegenstände gäbe wie jene es nicht vermöchten, leite ich aus der unterschiedenen Natur der sensiblen und motorischen Nerven den Schluß ab, daß für das Bewußtseyn die Bewegungsnerven ein ebenso nothwendiges Organ der Seele seyen, wie für die Empfindung die sensiblen, und daß daher zwischen der Empfindung und dem denkenden Bewußtseyn strenge geschieden werden müsse, indem Empfindung auf einem Afficirtseyn von Außen, Bewußtseyn auf einer Selbstthätigkeit der Seele nach Außen hin beruhe. Ich gebrauche vorsichtig den Ausdruck, die motorischen Nerven seyen das nothwendige Organ der bewußten Seele, und wie daher die Empfindung nur in der Seele stattfindet und nicht in den sensiblen Nerven, so geht auch die Selbstthätigkeit von der Seele aus und liegt nicht in den motorischen Nerven, als dem bloßen Werkzeug, durch welches sie freilich allein mit der Außenwelt in Wechselwirkung tritt. Darin liegt mir in der That das Wesen des menschlichen Denkens, welches Sie ja auch als Ausgangspunkt der ganzen logischen Untersuchungen betonen, daß es bei der Verbindung von Seele und Leib in seiner Wirksamkeit an leibliche Organe gebunden ist, für welche ich aber nach der bestimmteren Unterscheidung, die ich mache, nicht die sensiblen, sondern die motorischen halten muß. Darum kann ich nicht zugeben, daß ich ohne Weiteres den Ursprung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns auf die leibliche Bewegung zurückführe, sondern nur, daß die Ausübung der selbstbewußten Thätigkeit des Denkens und also auch die ganze Entwickelung des objectiven Bewußtseyns an die leiblichen Organe der Bewegung gebunden

sey. Darum schrecke ich auch nicht vor der mir entgegengehaltenen Consequenz zurück, daß danach jedem Infusorium und jedem Wurm ebenfalls Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zukommen müßte, obgleich ich ganz und gar nichts dagegen habe, wenn man ihnen nur Seele und Empfindung zuschreibt, ihnen auch das Correlat dazu zuzugestehen. Ebenso wenig aber finde ich mich widerlegt durch die folgenden Bemerkungen, welche darauf hinausgehen, daß unsere freien von innen hervorgehenden Bewegungen nur Widerstand erfahren und eine Außenwelt uns kundgeben können, wenn sie nach außen auf Gegenstände außer uns gerichtet sind und deshalb immer schon die Vorstellung einer Außenwelt im Besitze der Seele voraussetzen. Sie unterscheiden hier mir gegenüber nicht die unendlich verschiedenen Grade der Klarheit des Bewußtseyns, die Ihnen doch sonst sehr geläufig, da Sie ja sogar zu der Voraussetzung eines Denkens vor dem Bewußtseyn gelangen, die ich mir wieder nicht aneignen kann, da mir schlechterdings Denken und Bewußtseyn zusammenfällt, und die Sie auch nach Ihrer Definition des Denkens als einer sich in sich selbst unterscheidenden Thätigkeit nicht machen durften. Zugleich läuft dabei eine andre Verwechselung unter, die freilich sehr allgemein begangen wird, aber seit Schleiermacher nicht mehr begangen werden sollte, der uns gelehrt hat, Selbstbewußtseyn und reflectirtes Selbstbewußtseyn wesentlich zu unterscheiden. Die Reflexion ist freilich für die Entwickelung des klaren Bewußtseyns sehr nothwendig, und es wird schwerlich gelingen einen Zeitmoment nachzuweisen, in welchem sie erst einträte und nicht immer schon, wenn auch in noch so unbestimmter und unklarer Weise, mit jenem verbunden wäre; aber begrifflich ist es doch von großer Bedeutung, nicht nur das unmittelbare Selbstbewußtseyn, sondern auch das objective Bewußtseyn von dem reflectirten zu sondern, aus welchem dann erst vermittelst des Festhaltens im Gedächtniß die Vorstellung sich begreifen läßt. So kommt denn auch das sich Unterscheiden in der Thätigkeit des Denkens wesentlich erst dem reflectirenden Bewußtseyn zu, und ich behaupte gerade abweichend von Ihnen, daß das Motiv zu allem Unter-

scheiden in der Selbstbewegung und dem Widerstande, den sie findet, liegt und daß die Seele diese Selbstbewegung unmittelbar und den Widerstand der Außenwelt mittelbar inne wird d. h. sich dessen bewußt werden muß, weil die Bewegung von der Seele selbst ausgeht, ehe sie nachher darüber zu reflectiren vermag und sich somit jener Unterscheidung bewußt wird. Alles Bewußtseyn in seiner Entwickelung ist ein Uebergang aus einer geringeren Klarheit in eine größere und führt also rückwärts zu einem Nullpunkt, in dem eben der Ursprung des Denkens wie des Bewußtseyns liegt. Sie müssen dasselbe anerkennen, wenn Sie ein Denken vor dem bewußten Denken statuiren, worin ich wenigstens nichts anderes finden kann als ein wirkliches Bewußtseyn vor der Reflexion.

Aber darin weiche ich nun von Ihnen noch weit wesentlicher ab, daß Sie als Inhalt jenes Denkens vor der bewußten Thätigkeit desselben die Empfindung setzen, welche durch die Mitwirkung des realen Factors zu Stande kommen soll; denn ich muß schlechthin Empfindung und Denken scheiden, indem jene nicht auf einer Selbstthätigkeit der Seele beruht, sondern ihr durch ein Anderes gegeben wird, von dem sie dabei schlechthin abhängig ist. Mit ihr tritt das Denken erst dadurch in Beziehung, daß beides in der Einheit der Seele mit einander verknüpft ist, und die in der Empfindung enthaltenen Unterschiede sind für das Denken ebenso wenig vorhanden, wie die in dem realen Seyn, wenn nicht das Denken in seiner Selbstthätigkeit sie wirklich unterscheidet, wie wir dies ja in der verschiedenen Unterscheidungsfähigkeit gegenüber den verschiedenen Sinnen bei verschiedenen Denkenden deutlich erkennen. Hier könnte ich Ihre Argumentation gegen Sie selbst wenden; denn die Seele unterscheidet nichts, wenn ihr nicht etwas Unterschiedenes zum Unterscheiden geboten wird, sie hat aber kein Bewußtseyn von etwas, was sie nicht unterschieden hat, wie soll sie also zum Unterscheiden des im Denken vor dem Bewußtseyn gegebenen Denkinhaltes kommen, von dem sie doch ohne das Bewußtseyn gar nichts weiß. Ganz anders steht dagegen die Sache, wenn

das denkende Bewußtseyn unmittelbar an der von ihm ausgehenden Bewegung und dem Widerstande, den sie erfährt, sich seiner und des realen Seyns bewußt wird und dadurch auch den ersten Antrieb zu allen weiteren Unterscheidungen erhält.

Mit der bloßen sich in sich selbst unterscheidenden Denkthätigkeit gelangen wir aber gar nicht zu dem Ziel, welches wir beide anstreben, der nothwendigen Anerkennung eines realen mitwirkenden Factors gegenüber dem ideellen Denken, wir bringen es nur zu dem Idealismus Berkeley's, ja selbst der eines Fichte wird damit nicht überwunden. So lange der Tastsinn als ein Sinn wie die anderen genommen wird, der uns nur Empfindung giebt, ist die Unterscheidung Locke's zwischen primären und secundären Eigenschaften, welche uns die Sinne von den Dingen liefern sollen, eine reine Inconsequenz und Berkeley behält Recht, daß wir schlechterdings von Dingen außer uns nichts wissen können, da die Sensationen nur in der Empfindung der veränderten Zustände unserer Seele bestehen, die sich nur dadurch von den willkürlichen Vorstellungen unterscheiden, daß sie gegebene sind und wir mit unsern Willen keinen Einfluß über sie besitzen. Dasselbe gilt von den unbegreiflichen Schranken der Thätigkeit des Ichs bei Fichte. Beides genügt vollkommen, um die Denknothwendigkeit zu befriedigen, auf welche Sie die Unterscheidung des realen Factors begründen wollen, aber es giebt uns keine realen Gegenstände außer uns, und es genügt nicht, um damit, wie Sie es versuchen, die Kategorie des räumlichen Außer- und Nebeneinander zu begründen. Dies leistet erst die wirkliche Bewegung als Ortsveränderung, in welcher Raum und Zeit als constituirende Momente enthalten sind. Deshalb kann ich mich auch mit der Bewegung, welche Trendelenburg als das vermittelnde Glied zwischen Denken und Seyn annimmt, nicht befriedigt fühlen, weil die in dem ersteren nur in einem anderen Sinn als Gegenbild der letzteren gefaßt wird, und also von ihr verschieden auch nicht eine wahre Vermittelung abgeben kann, und deshalb vermag ich mir das dagegen von Ihnen Gesagte in den meisten Beziehungen als meiner Ansicht entsprechend

wohl anzueignen. Aber Ihre Auseinandersetzungen richten sich zum Theil gegen Sie selber, da ich ebenso wenig begreife, wie aus der bloßen Thätigkeit, die doch ein noch abstracterer Begriff ist, als der der Bewegung selbst im Sinne Trendelenburg's, das Motiv zu einem nothwendigen Unterscheiden herkommen soll, während es aus der von dem denkenden Bewußtseyn ausgehenden Bewegung und dem sich dagegen aufdrängenden zwingenden Widerstande einer realen Außenwelt mit Leichtigkeit begriffen wird. Hier liegt für das Denken die ursprünglichste Negation, die Hemmung, ohne welche ich mir überhaupt weder eine bestimmte Bewegung noch Thätigkeit vorstellen kann, das Fichtesche Nicht-Ich und seine unbegreiflichen Schranken, deren Ueberwindung den ganzen Wissensproceß bilden. Mein Unterscheiden ist daher ursprünglich immer ein räumlich und zeitlich Unterscheiden, wie denn das allen Sinnen gemeinsame Tasten in der That erst den Gegenstand der Empfindung bildet, indem es dieselbe auf einen bestimmten Ort als Ausgangspunkt bezieht. Da ich nun gleich wie Sie nur relative Unterschiede kenne, die immer zugleich eine Beziehung des Unterschiedenen auf einander erfordern, so ziehe ich daher auch die von mir gebrauchten Ausdrücke des Sonderns und Verknüpfens vor, von denen das letztere gerade durch den Widerstand des Realen, welcher die Verknüpfung des vom Denken Unterschiedenen fordert und leitet, bedingt ist. Ergiebt sich mir nun so ein scharfer Unterschied zwischen Empfindung und Denken, so folgt daraus überhaupt der Gang, welchen die logischen Untersuchungen nehmen müssen, indem es sich im Wissen um die Wechselwirkung von beiden Factoren handeln wird, bei welcher entweder das Empfundene durch das Denken zum Bewußtseyn erhoben oder die im Bewußtseyn schon vorhandenen Unterscheidungen auf das Empfundene angewendet werden. Das erste giebt den Glauben an die Wahrheit meines Denkens, das Andere die Klarheit der Erkenntniß, aus deren Combination erst das Wissen hervorgeht. Diese aus dem Verhältniß des Denkens zur Empfindung sich so einfach und natürlich ergebende Scheidung zwischen Glauben und Erkennen, Wahrheit

und Klarheit in aller Schärfe vollzogen zu haben und damit das bisherige Vorurtheil, als ob der Glaube als ein niedrigerer oder vielmehr von dem Wissen gänzlich auszuschließender Standpunkt zu betrachten sey, gründlich bekämpft zu haben, rechne ich zu einem besonderen Verdienst meiner Arbeit, indem ich in der bisherigen Vermischung von beiden gerade den Mangel der bisherigen Erkenntnißlehre und den Grund zu dem Streite der Ansichten aufgedeckt zu haben meine. Mit der Lehre vom Glauben habe ich eine bisher so gänzlich vernachlässigte und doch so wichtige Seite in die Logik aufgenommen, und Sie werden doch nicht behaupten wollen, daß das eben der metaphysische Theil sey, von welchem Sie sprechen. Vielmehr könnte ich nach Ihrer Auffassung von der formalen Logik mit gutem Rechte behaupten, daß meine ganze Logik eine durchaus formale sey, wenn ich auch diese Bezeichnung nach dem Sachverhalte und der bisherigen Entwickelung dieser Wissenschaft ablehnen muß. Sind denn Meinung und Vertrauen, Vermuthung und Wahrscheinlichkeit, Gewißheit und Ueberzeugung, Ahnung und Zweifel etwa minder Formen des Denkens, als es Begriff, Urtheil und Schluß sind, und kann man irgendwie denken, ja selbst falsch denken, wie Sie es für Ihre Formen des Denkens hervorheben, ohne auch in allen jenen Formen zu denken, da ja auch der Irrthum, wenn auch eine falsche Gewißheit, immer Gewißheit und der Wahn, wenn auch eine falsche, doch immer Ueberzeugung bleibt. Das aber glaube ich eben nachgewiesen zu haben, daß alle jene Formen des Denkens nicht bloß verschiedene Grade des wahren Denkens sind, sondern gerade nothwendige Formen des Denkens, die der Beziehung desselben zu dem Gegenstande entsprechen und daher in der Wahrheit ihre nothwendige Stellung und ihren bleibenden Werth behalten, wie Begriff und Urtheil in der Erkenntniß. Dasselbe gilt natürlich auch von den Formen des Wissens. Ich habe daher zu den bisherigen Formen des Denkens, welche alle das Erkennen betreffen und die ich nur durch die gleichberechtigten des Princips, der Methode, und des Systems vervollständigt habe, die des Glaubens und Wissens hin-

zugefügt, die als nothwendige Formen des Denkens jenen ganz gleich stehen, und damit zwei neue Theile in die Logik eingeführt, die, wenn einige Begriffe aus ihnen behandelt wurden, eigentlich nach dem einmal eingenommenen Standpunkt nicht hineingehörten und deshalb auch stets nur sehr stiefmütterlich wegkamen. Indem ich durchführe, wie die Erkenntniß immer nur Klarheit bezweckt, aber mit der Wahrheit unmittelbar nichts zu thun hat, finde ich mich auch ganz im Einklang mit der formalen Logik, und protestire damit gegen solche Reformen in derselben, welche obgleich sie den Standpunkt der formalen Logik festhalten wollen, doch die Beziehung auf die Wahrheit mit hineinziehen und durch nicht genaue Unterscheidung beider den Gesichtspunkt nur verschieben und dadurch eine Verwirrung in die logische Frage hineinbringen. Darin liegt es nun auch, daß ich die Grundsätze der Identität und des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und des ausgeschlossenen Dritten nicht eher als in der Erkenntnißlehre, welche sie allein zu regeln berufen sind, behandeln kann, und obgleich ich hier auf die Vorwürfe, welche Sie meiner Darstellung in Ihrem zweiten Artikel machen, nicht genauer eingehen kann, so will ich doch vorläufig bemerken, daß ich auch hier weit mehr mit Ihnen einverstanden bin, als Sie es meinen, indem ich ja den Satz der Identität und des Widerspruchs ebenso aus der Natur des Unterscheidens ableite, und ganz in derselben Weise behaupte, daß er mit der Wahrheit oder Unwahrheit einer Behauptung ganz und gar nichts zu thun hat, woraus aber auch eben folgt, daß ich ihn nicht an die Spitze meiner Logik stellen konnte, die in ihrem ersten Theil eben von der Wahrheit handelt.

Diese Scheidung von Glauben und Erkennen, von Wahrheit und Klarheit, die eigentlich aus Ihrem ganzen Standpunkt folgt, da ja alle Klarheit aus der richtigen Unterscheidung folgt, diese aber auch wirklich nichts anderes als Klarheit zu geben vermag, vollziehen Sie aber doch nicht in der von mir beanspruchten Weise, wie schon daraus erhellt, daß Sie fortwährend Gewißheit und Evidenz, wenn auch nicht ganz gleichbedeutend,

doch in einer solchen engen Verbindung gebrauchen, daß ihr wirklicher Unterschied darin nicht hervortritt. Denn die Gewißheit ist doch entschieden das Bewußtseyn von der Uebereinstimmung meines Denkens, also auch der in ihm gesetzten Unterschiede, mit den realen Unterschieden in dem Seyn, und die Evidenz beruht allein auf der Klarheit oder wenn Sie lieber wollen, auf der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Unterscheidens in dem Denken selbst.

Das führt mich aber auf den Hauptpunkt, in welchem unsere Ansichten von einander zu divergiren scheinen. Sie gebrauchen den Begriff der Denknothwendigkeit, um das unterscheidende Denken, das doch zunächst nur den ideellen Factor bildet, mit dem realen Factor und damit auch mit den realen Gegenständen in Beziehung zu bringen. Dabei aber wenden Sie den Begriff der Nothwendigkeit in einem ganz verschiedenen Sinne an, der unausbleiblich zu einer Zweideutigkeit führen muß, die freilich schon mit dem Mangel an scharfer Unterscheidung zwischen Empfindung und Denken zusammenhängt. Die Denknothwendigkeit ist doch zunächst nur eine dem Denken selbst einwohnende und damit, um mich kurz auszudrücken, eine innere, den ideellen Factor in seiner unterscheidenden Thätigkeit leitende und nöthigende, die zu dem Satze der Identität und des Widerspruchs führt und so das ganze Werk der Erkenntniß beherrscht. Aber sehr weit davon verschieden ist jene äußere von dem realen Factor herrührende reale Nothwendigkeit, welche auf die in dem Seyn herrschende Nothwendigkeit zuletzt zurückgeht, vermöge welcher sich das unterscheidende Denken abhängig weiß von einem gegebenen Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung, der es nöthigt nicht anders zu unterscheiden, als es nach der Natur der in jenen gegebenen Unterschiede möglich ist, auf die es keinen willkürlichen Einfluß auszuüben vermag. Diese Nothwendigkeit beherrscht die Gewißheit und Ueberzeugung von der Wahrheit meines Denkens und also das ganze Gebiet des Glaubens. Hier ist der Grund der Denknothwendigkeit der Widerstand, den das reale in der Empfindung sich aufdrängende und wirksame

Seyn der Willkür des Denkens entgegensetzt, in jener der Widerstand, den das klare Denken in seinen eigenen von ihm unterschiedenen Vorstellungen erfährt, vermöge dessen es den Widerspruch in seinem Denken nicht zu ertragen vermag. Wenn Sie öfter den Ausdruck gebrauchen, daß das Widersprechende gar nicht gedacht werden könne und darum auch nicht wirklich gedacht werde, sondern ein leeres Spiel mit eigentlich gedankenlosen Worten sey, so täuschen Sie Sich darin, und werden durch die Wirklichkeit widerlegt, in welcher in der That soviel verworrenes und widersprechendes Denken vorkommt, welches gar nicht eher aufhören kann, als bis die Erkenntniß wirklich vollendet ist, und wozu uns gerade die Erkenntnißlehre erst verhelfen soll. Klar und deutlich denken heißt nichts anderes als in diesem Sinn mit Nothwendigkeit denken und den Widerspruch vermeiden lernen, der oft tief und unbewußt in unseren freilich immerhin unterschiedenen Vorstellungen verborgen liegt. Wenn ich mir denke, die Summe der Winkel in einem Dreiecke könne auch wohl mehr oder minder als zweien Rechte betragen, so liegt das allein in einer Verwirrung der Vorstellungen, welche zwar die drei Seiten und die drei Winkel unterscheidet, aber die nothwendige Beziehung, welche zwischen diesen getrennten Vorstellungen besteht, noch nicht eingesehen hat, sobald es aber zu dieser Einsicht gekommen ist, sich auch nicht durch die Wahrnehmung beirren läßt, wenn ihm etwa ein vermeintliches Dreieck mit mehr als zwei Rechten vorgehalten würde. Daß aber zwischen dem Glauben und dem Erkennen und den beiden sie beherrschenden Nothwendigkeiten eine innere auf ihrer ursprünglichen Einheit beruhende Beziehung statt findet, soll erst der Proceß des Wissens zum Bewußtseyn bringen, der auf der Wechselwirkung von Glauben und Erkennen beruht, während so lange dieses nicht vorhanden ist, beide ihren eigenen Weg gehen müssen, um zu dem einen Ziele zu gelangen.

Diese beiderseitige Nothwendigkeit hebt aber die Freiheit des Denkens, die in der Selbstthätigkeit liegt, keinesweges auf und mit ihr besteht auch die Möglichkeit der Willkür, die sich

dem Zwange der Nothwendigkeit zu entziehen sucht und nur an dem Widerstand derselben gebrochen wird. Das Denken kann frei denken und sich aller Rücksicht auf den realen Factor entziehen, indem es rein seiner inneren Nothwendigkeit gehorcht, wie es bei jeder Entdeckung der Fall ist, welche rein durch Schlüsse des Denkens gewonnen wird, ehe sie noch durch die wirkliche Auffindung oder Herstellung des Gegenstandes dazu veranlaßt ist, die der noch so klar gedachten Idee nun auch ihre thatsächliche Gewißheit und Wahrheit giebt. Das Denken kann sich aber auch ebenso aus seiner Freiheit heraus den ihm durch die Empfindung dargebotenen Unterschieden an den Dingen hingeben und damit sich der darin liegenden realen Nothwendigkeit unterwerfen, wodurch es erst zum Bewußtseyn von der Wahrheit seines Denkens gelangt. In dem Verhältniß der Möglichkeit zur Nothwendigkeit liegt es dann, daß das Denken in seiner Freiheit nicht nur willkürlich seyn kann, sondern überhaupt erst nach willkürlichen Versuchen zur Nothwendigkeit getrieben wird. Denn in der unendlichen Mannigfaltigkeit der gegebenen Unterschiede liegt die Möglichkeit, das Einzelne so oder anders zu sondern und zu verknüpfen, trotzdem, daß man sich vollkommen der Betrachtung des realen Zusammenhangs hingiebt, und erst allmälig lernt das Denken, die eine wahre und nothwendige Verknüpfung auffinden, wodurch eben das Werden der Wahrheit in den verschiedenen Formen des Glaubens bedingt wird, die deshalb gar nicht schlechthin willkürliche und unwahre sind, sondern mit der Möglichkeit und Nothwendigkeit in den Gegenständen selbst auf das innigste zusammenhangen. Ganz ebenso verhält es sich aber auch bei dem Erkennen, wo nicht minder Möglichkeit und Nothwendigkeit des Unterscheidens und Verknüpfens mit einander concurriren und in gleicher Weise die Willkür in der Unterscheidung beginnt und die volle Erkenntniß mit der erkannten Nothwendigkeit endigt. Denn darauf beruht es, daß unser Bewußtseyn schon eine Menge von Vorstellungen und Begriffen gebildet und auch mit einer gewissen Klarheit unterschieden hat, ehe es

dieselben aus einem bestimmten Princip methodisch abzuleiten und in ein System zu bringen vermag, in welchem erst die volle Nothwendigkeit und Klarheit der unterschiedenen Vorstellungen heraustritt.

Hiermit glaube ich nun vorläufig meine Stellung zu der logischen Frage deutlich entwickelt und, soweit ich zu blicken vermag, auch den Grund der etwaigen Mißverständnisse dargelegt zu haben, welche für eine weitere Verhandlung der Frage, wenn Sie eine solche wünschen, vorher gehoben seyn müssen, um eine gerechtere Würdigung meiner Arbeit zu ermöglichen und der Lösung der uns gleich am Herzen liegenden Frage näher zu kommen. Die vielfache Uebereinstimmung zwischen uns hat mich zu dieser Erwiederung bewogen und ich mag der Hoffnung nicht entsagen, daß es danach auch zu einer weiteren Verständigung und zu einer auch Andere interessirenden und fördernden Discussion über diese Cardinalfragen der Philosophie kommen werde, so sehr auch sonst wohl die gewöhnliche Erfahrung beweist, wie wenig aus solchen Besprechungen herauskommt, da Jeder ja natürlich in seiner durch reichliches Nachdenken gewonnenen Anschauungsweise am besten zu Hause ist, und es außerordentlich schwer hält, sich ganz in den Standpunkt des Gegners hineinzuversetzen, wobei noch die Schwierigkeit besteht, daß man bei aller Sorgsamkeit in der Darstellung, doch mit denselben Ausdrücken einen anderen Sinn verbindet als der Andre, da nothwendig das Wort in dem ganzen Zusammenhange des Systems erst seinen wahren Sinn erhält, den der Urheber desselben damit verbunden wissen will. Ueber die Unmöglichkeit, bei einem angestrebten Fortschritt in der Erkenntniß die bisher gebräuchlichen Ausdrücke ganz in dem gewohnten Sinne anzuwenden, wie dies häufig genug gefordert wird, als hange die Sprache von einer conventionellen Festsetzung der Wörter ab, habe ich mich in meiner Logik ausführlich ausgelassen und ich weise deshalb den mir von verschiedenen Seiten gemachten Vorwurf, als ob ich die Ausdrücke für die erst von mir festgestellten Begriffe in einer von der gewöhnlichen Bedeutung abweichenden Weise gebrauche, auf

das Entschiedenste als einen unberechtigten von mir ab; aber allerdings hat Jeder die Verpflichtung nachzuweisen, wie dieser veränderte Gebrauch mit der veränderten Auffassung nothwendig zusammenhängt, und denjenigen für seinen Begriff zu gebrauchen, der in dem gewöhnlichen Bewußtseyn am nächsten damit zusammenhängt, und in welchem die instinktmäßig wirkende Sprachthätigkeit oft das Richtige trifft, wo das gewöhnliche Bewußtseyn selbst entschieden eine oberflächlichere und unbestimmtere Auffassung damit verbindet und deshalb Verwechselungen begeht, die dem Unterschiede der Wörter in der Sprache durchaus nicht entsprechen und die am besten aus der gebräuchlichen Verbindung der Ausdrücke in der Sprache, welche gewöhnlich weit bestimmter ist, erkannt werden können. Diesem Zuge bin ich sorgfältig gefolgt, und die Abweichung von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche kann ich so lange nicht als eine willkürliche von meiner Seite betrachten, als mir nicht nachgewiesen wird, daß der Begriff selbst von mir willkürlich gebildet oder ein anderer besser ihm entsprechender Ausdruck in der Sprache vorhanden sey. So lange aber muß ich auch fordern, daß der von mir gebrauchte Ausdruck, namentlich was die von mir abgeleiteten Begriffe betrifft, nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, sondern nach der Stellung, die er nach dieser Ableitung nothwendig in dem System einnimmt, beurtheilt werde.

Greifswald den 1sten Dec. 1869.

Antwort

von

H. Ulrici.

Verzeihen Sie, verehrter Herr College, wenn ich — obwohl vom lebhaftesten Dank durchbrungen für die Bereitwilligkei mit der Sie auf meinen Wunsch einer durchgreifenden Discussi der logischen Frage eingegangen sind, — doch Ihren mir sel willkommenen Erläuterungen Ihrer Fassung und Stellung d

Logik einige Gegenbemerkungen folgen lassen. Hoffentlich werden sie zur Aufklärung der zwischen uns herrschenden Differenz beitragen.

1) Ich habe keineswegs polemisirt gegen den Satz, daß es „eine nothwendige Aufgabe für jeden Philosophen sey, sich dessen bewußt zu werden, wie seine Auffassung eines wissenschaftlichen Problems zu der bisherigen historischen Auffassung desselben stehe." Denn es versteht sich von selbst, daß jeder wissenschaftliche Forscher die Geschichte seiner Wissenschaft, den Entwicklungsgang derselben wie den Punkt, zu dem er geführt hat, kennen muß. Ich habe nur die (Hegelsche) „Standpunkt-Theorie" bekämpft, d. h. die Meinung, als sey der Standpunkt, von dem aus ein Problem gefaßt und gelöst wird, und damit die Fassung und Lösung selber schon durch die Behauptung wissenschaftlich gerechtfertigt, daß diese Fassung — wie Sie sich ausdrücken — „von der Lage der Sache in der Gegenwart" gefordert sey. Ich habe gemeint, daß Sie dieser „Theorie" huldigen, weil Sie der Logik und dem Standpunkt Hegel's eben nur jene Behauptung entgegenstellen: es sey „die Lage der Sache in der Gegenwart, eine Wissenschaftslehre anzustreben, die nachweisen solle, wie durch die Wechselwirkung zwischen dem Denken und dem Seyn ein wirkliches Wissen zu Stande komme oder was dasselbe sey, wie das Denken zum Wissen werde, womit die eigentliche Aufgabe der Logik am bestimmtesten bezeichnet sey." Die Standpunkt-Theorie muß ich allerdings nach wie vor bestreiten. Denn die Wahrheit gleicht nicht einer Landschaft, die der Forscher (wie ein Maler) nur zu „betrachten" und darzustellen, abzubilden hätte, — wobei es allerdings auf den Standpunkt ankommen würde, von dem er sie betrachtet, und also derjenige Standpunkt zu wählen wäre, von dem sie am deutlichsten sich erkennen ließe. Die Wahrheit muß gesucht, erforscht, gefunden werden, und die Wissenschaft hat außerdem die Verpflichtung auch nachzuweisen, daß es die Wahrheit sey. Weil die Logik durch die Feststellung der allgemeinen, all unser Denken (sey es bloßes Vorstellen und Meinen, oder Urtheilen, Begreifen

Schließen, Erkennen, Glauben, Wissen —) beherrschenden Gesetze, Normen und Formen, allein die Mittel gewährt, jenen Nachweis zu führen, ist sie nothwendig die erste, Grundlegende Disciplin im System der Wissenschaften.

2) Ich habe allerdings gemeint, daß Ihr Standpunkt in der Logik nicht der „speculative" sey, und daß Sie daher die Logik nicht auf die „Speculation" gründen wollen. Nach Ihrer nun vorliegenden ausdrücklichen Erklärung habe ich mich darin geirrt. Mein Irrthum indeß erklärt sich (und entschuldigt sich wohl auch) einigermaßen aus dem Umstande, daß Sie zwischen Speculation und Speculation nicht bestimmt unterschieden haben, und daß überhaupt der Begriff des Speculativen noch nicht festgestellt ist, sondern in sehr verschiedenem Sinne gefaßt wird. Da das Wort vornehmlich erst durch Schelling und Hegel in die neuere Philosophie eingeführt ist, so nahm ich es in dem Sinne, in welchem sie es brauchten, — zur Bezeichnung einer Philosophie, welche von der intellectuellen Anschauung oder dem reinen Denken aus, ohne auf die Erfahrung sich zu berufen, alle Wahrheit, den gesammten Inhalt des Wissens zu entwickeln sich anheischig mache. Sie dagegen wollen nicht nur die Erfahrung nicht abweisen, sondern urgiren nachdrücklich das „Zusammenwirken des realen und idealen Factors, der Erfahrung und des speculativen Elements" bei allem Wissen; Ihnen ist die Speculation erst „das Endergebniß" der Lehre vom Wissen; ja Sie erklären die Logik für „einen Theil der Psychologie". Dagegen habe ich, zur Entschuldigung meines Irrthums, nur einzuwenden, daß wenn demgemäß nach Ihrer Fassung des Begriffs sowohl die Hegelsche wie Ihre eigne Philosophie der Speculation angehören, so ziemlich alle Philosophie und alle Logik von jeher Speculation war und für den speculativen Standpunkt und die speculative Philosophie kaum ein unterscheidendes Merkmal übrig bleibt. Auch verstehe ich nicht recht Ihre Erklärung, daß Sie „den speculativen Standpunkt erstreben". Der Standpunkt bezeichnet doch zugleich den Ausgangspunkt der philosophischen Forschung und Entwickelung; und wem die Speculation nur

„Endergebniß" ist, der kann daher seinen „Standpunkt" nicht wohl für den speculativen erklären. Ist die Logik „ein Theil der Psychologie" — worin ich Ihnen bereitwillig beistimme, wenn Sie mir zugeben, daß sie ein besondrer und zwar der erste, Grundlegende Theil der Psychologie wie aller Wissenschaft ist, — so wird sie auch, wie alle Psychologie, auf die innere und äußere (physiologische) Erfahrung, insbesondre auf die Thatsachen des Bewußtseyns, auf die in ihnen sich kundgebende Natur unsres Denkens, die aus ihnen sich ergebende Entstehung unsrer Vorstellungen ꝛc. sich berufen müssen, — wie Sie auch überall thun. Ich glaube nicht, daß ein speculativer Philosoph einer solchen Logik noch den Namen einer speculativen zugestehen wird. Daher mein Irrthum. — Aus ihm und seiner Quelle erklärt sich denn auch, daß ich, wie Sie behaupten, Ihr Verhältniß zu Schleiermacher und Trendelenburg falsch aufgefaßt habe. Indeß muß ich doch darauf aufmerksam machen, daß Sie die Worte Ihrer Einleitung, auf die sich vorzugsweise mein Angriff richtet, nicht in Schleiermacher's, sondern in Ihrem eignen Namen ausgesprochen haben. Sie sagen (S. 5 Ihrer Logik, mit Beziehung auf Kant): „Soll daher die Wahrheit unsrer Erkenntniß gerettet werden, so ist es unumgänglich nothwendig nachzuweisen, daß die Formen unsres Denkens den Formen des Seyns wirklich adäquat sind, und daß wir die Dinge in unsren Begriffen und Urtheilen gerade so sondern und verknüpfen, wie sie in der Wirklichkeit gesondert und verknüpft sind. Da bieten sich denn nur zwei Möglichkeiten dar: entweder ist Denken und Seyn in Wahrheit völlig identisch und ihre Differenz ist nur ein Schein, — — oder die Differenz besteht zwar, aber sie ist keine absolute, sondern es liegt ihr eine ursprüngliche Einheit zu Grunde, welche nur nachgewiesen zu werden braucht, um die Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen den Formen des Seyns und des Denkens begreiflich zu finden." Sie präcisiren dann diese zweite Möglichkeit oder den zweiten „Fall" mit den (von mir angegriffenen) Worten näher dahin: „im zweiten Falle gilt es einerseits die ursprüngliche Einheit in der Differenz von

Denken und Seyn und damit die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt zu begreifen, andrerseits die richtige Methode der Erkenntniß, durch welche auf jener Grundlage eine wirkliche Uebereinstimmung zwischen Denken und Seyn erreicht wird, darzulegen; und so zertheilt sich die Aufgabe der Wissenschaftslehre in einen metaphysischen und einen logischen Theil, welche aber auf das Engste zusammengehören, da nur durch diese Untersuchungen nach beiden Richtungen hin das Problem der Wissenschaft zu lösen ist." Nachher bemerken Sie allerdings (S. 6): „Der eine Weg sey zunächst von Fichte betreten und von Hegel weiter verfolgt worden, den andern habe Schleiermacher vorgezeichnet und Trendelenburg durchgeführt." Aber da Sie in Ihrem Namen ausdrücklich erklären, daß „nur" jene zwei Möglichkeiten oder Wege sich darbieten, und Sie demgemäß selber den zweiten Weg eingeschlagen haben, und da Sie ebenso ausdrücklich in Ihrem Namen behaupten, daß „nur" durch Untersuchungen „nach beiden — der metaphysischen und logischen – Richtung" hin das Problem der Wissenschaft sich lösen lasse, so glaubte ich meine Bemerkungen gegen den (widersprechenden) Begriff einer „Einheit in der Differenz" und über die Folgen einer Zertheilung der Wissenschaftslehre in einen metaphysischen und einen logischen Theil nicht bloß gegen Schleiermacher und Trendelenburg, sondern auch gegen Sie richten zu dürfen. Und — zerfällt nicht, trotz Ihres Protestes gegen eine Einmischung der Metaphysik in die Logik, im Grunde Ihre Wissenschaftslehre doch ebenfalls in einen metaphysischen und einen logischen Theil? Sie stellen die Metaphysik an die Spitze des Systems und ertheilen ihr die Aufgabe, „die allgemeinsten Kategorieen des Seyns bis zum Begriff des Geistes zu entwickeln," — gegenüber der Logik, welche „unser menschliches Denken in seiner Entwickelung zum Wissen betrachte". Aber hat denn die Wissenschaftslehre nicht nothwendig darzuthun, w wir zu jenen „allgemeinsten Kategorieen" (kategorischen Begriffe und zu dem Wissen um die Bedeutung und allgemeine Geltur derselben kommen? Ist also nicht die Metaphysik, sofern j

dieser Verpflichtung nachkommt (und sie muß ihr nachkommen, wenn sie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch haben will), ein Theil der Wissenschaftslehre, oder was dasselbe ist, die Wissenschaftslehre in einen metaphysischen und einen logischen Theil geschieden? —

3) Hier, in der Stellung, die Sie der Metaphysik an der Spitze des Systems anweisen, liegt ein Hauptpunkt der Differenz unsrer Ansichten. Sie rechtfertigen die Ihrige durch die Berufung auf den Begriff des Systems und die Nothwendigkeit eines systematischen Abschlusses der Erkenntniß, welche fordere, daß jedem Begriffe da seine Stelle im System angewiesen werde, wo er sich aus der Ableitung mit Nothwendigkeit ergiebt; — darum, meinen Sie, könne auch der Logik keine andre Stelle angewiesen werden, als wo sich im System der Begriff des Denkens finde. Ich theile Ihre Ueberzeugung, daß es zum Wesen der Philosophie gehöre, nach einem systematischen Abschluß der Erkenntniß zu streben. Aber, ist das philosophische System nothwendig ein System von Begriffen? kann es nicht auch nach Disciplinen d. h. nach den Objecten der philosophischen Forschung geordnet werden? Und ist eine wissenschaftliche Ableitung und Systematisirung von Begriffen möglich ohne den Nachweis, was ein Begriff sey und wie wir zu Begriffen kommen? Ja, ist es nicht ein Widerspruch, den „Begriff des Denkens“ aus irgend welchen andern Begriffen abzuleiten, da doch alle Begriffe das Denken zur Voraussetzung haben und ihrerseits nur aus der Natur des Denkens abgeleitet wie in ihrer Bildung, Bedeutung und Geltung gerechtfertigt werden können? Ich fürchte, Sie haben ein Princip der Systematisirung adoptirt, das allenfalls zu der Hegelschen — aber von Ihnen ausdrücklich verworfenen — Identificirung von Denken und Seyn, von menschlichem und absolutem Denken paßt, nicht aber zu Ihrer Grundanschauung von dem Verhältniß beider. Ist unser menschliches Denken nicht mit dem Seyn identisch, ist es nicht absolut, sondern bedingt, an eine ursprüngliche Wesensbestimmtheit und damit an Gesetze und Normen seiner Thä-

tigkeit gebunden, so kann es nicht, wie das Hegel'sche, seine Grundbestimmungen sich selber geben noch die Kategorieen als Grundbestimmungen, als die „reinen Wesenheiten" der Dinge aus sich ableiten. Haben die logischen Gesetze und Kategorieen allgemeine Geltung, so haben sie dieselbe nicht durch unser Denken, sondern für unser Denken, und ihre allgemeine Geltung läßt sich nur darthun durch den Nachweis, daß wir durch die Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens genöthigt sind, ihre Geltung nicht nur für unser Denken sondern auch für das (reelle) Seyn anzunehmen. Diesen Nachweis zu führen, die Gesetze Normen und Formen unsres Denkens darzulegen, ist von jeher für die Aufgabe der Logik erachtet worden, und daher ist sie nothwendig die erste, grundlegende Disciplin im System der Philosophie*). — Die Nothwendigkeit, ihr diese Stellung zu geben, basirt sich außerdem auf die Verpflichtung der Wissenschaft, ihre Behauptungen, Sätze, Ideen, kurz die gefundene Wahrheit auch zu begründen und als wahr darzuthun, — wozu allein die Logik die Mittel gewährt. Sie bemerken dagegen, daß Sie den Beweis, obwohl Sie dessen Kraft nicht verkennen, doch nicht für die höchste Form der Erkenntniß zu halten vermöchten, und verweisen auf die geschichtlich hervorgetretenen Versuche Derer, welche durch die Anwendung der mathematischen Beweisführung der Philosophie die volle Evidenz zu sichern gesucht haben, aber dabei noch immer in den schlimmsten Dogmatismus gerathen seyen. Ich bestreite diese Thatsache nicht (— die indeß nur beweist, daß es falsch war, die „mathematische" Beweisführung für die einzig mögliche zu halten). Ich gehe sogar weiter, indem ich zu zeigen gesucht

*) Wenn ich in meiner Logik bei der Führung jenes Nachweises zu zeigen suche, daß wir durch die Natur unsres Denkens genöthigt sind, den logischen Kategorieen eine metaphysische Geltung beizulegen, so suche ich damit allerdings der Metaphysik ein logisches Fundament zu substruiren, ohne das sie gar keine wissenschaftliche Bedeutung beanspruchen kann; aber keineswe[gs] gebe ich damit umgekehrt der Logik „einen metaphysischen Charakter", so[n]dern wehre vielmehr dadurch, daß ich sie zur Grundlage und Voraussetzu[ng] aller Metaphysik mache, den metaphysischen Charakter von ihr ab. —

habe, daß nicht nur ein großer Theil aller philosophischen Erkenntniß, sondern auch ein großer und gerade der wichtigste Theil dessen, was die s. g. exacten Wissenschaften, namentlich die Naturwissenschaften lehren, in Wahrheit nicht dem Wissen, sondern nur dem wissenschaftlichen Glauben angehöre, weil es eben nicht zu voller Gewißheit und Evidenz erhoben und daher nicht stringent bewiesen sey. Dennoch müssen wir streng an der Forderung festhalten, daß die Wissenschaft ihre Behauptungen stringent zu beweisen habe, woraus folgt, daß das wissenschaftliche Wissen nur soweit reicht als es die Wahrheit seines Inhalts darzuthun vermag, und daß auch der wissenschaftliche Glaube Gründe — wenn auch nicht allgemein zwingende, stringente Gründe — für seine Annahmen beizubringen hat, wenn er auf das Beiwort „wissenschaftlich" Anspruch haben will. Lassen wir diese Forderung fallen, so schwindet aller Unterschied zwischen Wissen und Glauben, Wissenschaft und persönlicher Ueberzeugung, Erkenntniß und subjectiver Meinung, willkührlicher Annahme und wissenschaftlicher (begründeter) Hypothese, und — von Wissenschaft kann nicht mehr die Rede seyn.

4) Daß meine Logik eine formale sey in dem bisherigen Sinne der „alten" formalen Logik, habe ich nie behauptet, wohl aber nicht nur behauptet, sondern darzuthun gesucht, daß sie in der engsten Beziehung zur Erkenntnißtheorie stehe, weil sie eben auch ihr und zunächst gerade ihr das logische Fundament aufzubauen habe, ohne das keine Wissenschaft Wissenschaft ist. Gleichwohl muß ich nach wie vor dabei beharren, daß die Logik mit der Erkenntnißtheorie nicht indentificirt werden dürfe und eben darum eine formale sey und bleiben müsse. Meinen Hauptgrund dafür, daß es nämlich eine Wissenschaft geben müsse, welche die Natur, die Gesetze, Normen und Formen unsres Denkens überhaupt, also auch einschließlich, aber nicht bloß des erkennenden (wissenden, glaubenden) Denkens, zu erforschen und darzulegen habe, und daß diese Wissenschaft die Logik sey, haben Sie nicht berücksichtigt. Wird die Logik mit der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre identificirt, so kann

sie nicht mehr bloß die allgemeinen, jeden (beliebigen) Denkinhalt betreffenden und insofern gegen den Inhalt gleichgültigen Gesetze, Normen und Formen darlegen, sondern sie muß nothwendig auf den Inhalt als solchen speciell eingehen, weil sie bestimmen muß, worin und wodurch der Inhalt des erkennenden Denkens von andrem Denkinhalt unterschieden sey und wie wir zu diesem Unterschiede kommen. Ja sie muß, nachdem sie dargelegt hat, wie und wodurch ein Denkinhalt zu einem Erkenntniß- (Wissens-) Inhalt und damit zu einer Wahrheit werde, nothwendig weiter, wenigstens Beispielsweise, nachweisen, daß dem gemäß ihren Regeln und Vorschriften gewonnenen Erkenntnißinhalt in der That Wahrheit zukomme, daß also ihre Regeln und Vorschriften sich auch bewähren. Sie muß statt der Form, vielmehr den Inhalt vorzugsweise in Betracht ziehen; sie kann also nicht mehr eine formale noch eine allgemeine Denklehre seyn; und soll sie doch auch zugleich die allgemeinen Denkformen und formalen Denkgesetze darlegen, so kann diese Vermischung zweier offenbar verschiedener Aufgaben nur zu Unklarheit und Verwirrung führen. — Wenn Sie (wie Trendelenburg) „von der Erfahrung ausgehen, daß es thatsächlich Wissenschaft gebe", — eine Voraussetzung, die allerdings jede Wissenschaftslehre machen muß, — so ist dieß m. E. wissenschaftlich unzulässig. Denn der Skeptiker von Profession und nicht bloß er, sondern auch Kant und der Kantianer wird jene Thatsache bestreiten und von Ihnen den Nachweis verlangen, daß es eine Thatsache sey, einen Nachweis, den Sie nur durch die — rein logische, auf die Natur unsres Denkens überhaupt zurückgehende — Erörterung des Begriffs der Thatsache, resp. des Thatsachenbeweises führen können. — Daß Sie übrigens die Aufgabe, wie Sie sich dieselbe gestellt haben, mit ebenso großer Sorgfalt wie Kenntniß und Gelehrsamkeit zu lösen gesucht, habe ich durchaus nicht bestritten; ich habe nur die Stellung der Aufgabe a[n]gegriffen. —

5) Ich erkenne bereitwillig an, daß Sie die Frage nach d[em] Ursprunge des Bewußtseyns nicht von Ihren Untersuchun[gen] ausgeschlossen haben. Ich habe aber auch nur den Vorw[urf]

gegen Sie erhoben, daß Sie die Frage nicht an die Spitze Ihrer Wissenschaftslehre und überhaupt nicht bestimmt genug gestellt haben, indem es (das sind meine Worte) „scheine, als ob Sie nicht nur die Vorstellung von Dingen außer uns, sondern auch den Ursprung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns auf die leibliche Bewegung und den Widerstand, den sie findet, zurückführen wollten." Ich freue mich höchlich Ihrer jetzigen Erklärung, daß Sie der von mir (zuerst, schon 1846) aufgestellten und dargelegten Lösung der Frage beistimmen und den Ursprung des Bewußtseyns ebenfalls auf die unterscheidende Thätigkeit zurückführen; — ich hätte nur gewünscht, daß Sie dieß in Ihrer Wissenschaftslehre ebenso bestimmt ausgesprochen hätten. Nach Ihrer jetzigen Erklärung herrscht in Betreff dieser Frage — abgesehen von einzelnen untergeordneten Punkten — kein Zwiespalt mehr zwischen uns. Denn ich habe meinerseits nicht nur in meinen kritischen Artikeln, sondern auch anderwärts unter ausdrücklicher Berufung auf Sie anerkannt, daß das Bewußtseyn von Dingen außer uns, die Vorstellung einer Außenwelt, vorzugsweise durch die motorischen Nerven, weil durch den Widestand den unsre (anfänglich auf keine bestimmten Gegenstände gerichteten) Bewegungen finden, vermittelt sey. Nur muß ich doch bei der Behauptung beharren, daß dieser Widerstand sich mittelst einer Empfindung uns kundgeben müsse, wenn er zum Bewußtseyn kommen soll,*) und daß daher das Bewußtseyn vom äußern Seyn in letzter Instanz doch nur auf das der unterscheidenden Kraft inhärirende und ihre Thätigkeit bestimmende Gesetz der Causalität sich gründe, — was Sie ja Ihrerseits ebenfalls annehmen. Auch muß ich bemerken, daß ich nicht das Denken im engern Sinne, sondern nur das Denken in dem allgemeinen Sinne, in welchem es alle psychischen Functionen (also auch die Empfindungen, Gefühle, Triebe, Begehrungen) umfaßt, vor dem Bewußtseyn „voraussetze", eine Voraussetzung, die Jeder machen muß, der das Bewußtseyn

*) Bei ruhiger Luft und langsamer Bewegung unsrer Hand empfinden wir den Widerstand der Luft nicht, und würden, wenn es dabei bliebe, durch die Bewegung sicherlich nie Kunde von ihrem Daseyn gewinnen.

nicht als eine ursprüngliche, feste, dauernde Qualität der Seele faßt, sondern die Entstehung, Entwickelung, Fortbildung desselben anerkennt. Die unterscheidende Thätigkeit, weil sie eines Stoffes bedarf, kann erst beginnen, nachdem die Seele Widerstandsempfindungen, Sinnesempfindungen, Gefühle gewonnen hat. Was Schleiermacher das „unmittelbare Selbstbewußtseyn" nennt, glaube ich daher richtiger als „das Selbstgefühl", das alle unsre Einzelempfindungen und Einzelgefühle begleitet, bezeichnet zu haben (auch Schleiermacher braucht gelegentlich dasselbe Wort). Das Selbst*gefühl* ist aber noch nicht Selbst*bewußtseyn*; zum Wissen, zu einer Vorstellung ihres Selbst kann vielmehr die Seele erst gelangen, wenn und nachdem sie ihr Selbst — das in jeder Empfindung, jedem Gefühl insofern mitgegeben ist als das Selbstgefühl unmittelbar mit ihnen verbunden ist — von ihren einzelnen Empfindungen, Gefühlen und damit sich in sich als Subject und Object *unterschieden* hat. Ohne diesen Unterschied *ist* das Selbst (Subject) nicht Selbst noch kann es *als* Selbst sich fassen. Damit also entsteht erst das Selbstbewußtseyn, und ist eben darum kein „unmittelbares", — denn es ist durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelt, — aber auch kein „reflectirtes", — denn es ist nichts da, von dem es reflectirt seyn oder in dem es sich reflectiren könnte. Alle Reflexion setzt allerdings das Selbstbewußtseyn voraus, aber keineswegs nothwendig ein „unmittelbares" (nicht entstandenes) Selbstbewußtseyn. — Auch ich unterscheide sonach, ganz wie Sie (und habe auf diesen Unterschied auch ausdrücklich aufmerksam gemacht), das Denken (im *engern* Sinne) von der Empfindung, „welche nur durch Mitwirkung des realen Factors zu Stande kommt", und fasse jenes, insbesondre seine erste grundlegende Thätigkeit des Unterscheidens, ebenfalls als *Selbst*thätigkeit (Comp. d. Logik, S. 7 f.). Eben die unter Mitwirkung des realen Factors entstehenden, der Seele sich aufdrängenden Empfindungen sind es, welche ihr Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit anregen und sie veranlassen, diese Aufdringlinge von ihrem eignen Selbst zu unterscheiden, oder (wie ich a. a. O. S. 24 sage) die Reaction der Seele gegen die sich

ihr aufdrängende und im Selbstgefühl sich kundgebende sinnliche Empfindung nimmt gemäß der Natur der Seele die eigenthümliche Form an, daß sie die sinnliche Empfindung von ihrem eignen Selbst scheidet und als bloßes einzelnes Moment, als einzelne ihr zu Theil gewordene Bestimmtheit, sich selber (immanent) gegenüberstellt. Der Einwurf, den Sie mir machen, daß die Seele einen Denkinhalt, von dem sie vor dem Bewußtseyn gar nichts wisse, auch nicht unterscheiden könne, trifft also nicht.

6) Was endlich Ihre Bemerkungen über Glauben, Erkennen und Wissen anlangt, so habe ich nirgend bestritten, daß in der „Wissenschaftslehre" — aber auch nur in ihr und nicht in der Logik — diese „Formen des Denkens" unterschieden und genau erörtert werden müssen. Und ebenso stimme ich mit Ihnen vollkommen überein, daß es eine doppelte Denknothwendigkeit giebt (ja ich glaube zuerst auf sie aufmerksam gemacht zu haben), jene erste, welche vom realen Factor d. h. von der Einwirkung des reellen Seyns auf unser Denken ausgeht und in den sich uns aufdrängenden Sinnesempfindungen, Gefühlen, Perceptionen — die wir haben müssen und an deren Bestimmtheit wir nichts ändern können — sich äußert, worauf alle Thatsächlichkeit, resp. der Thatsachenbeweis beruht; und die zweite (die man die Denknothwendigkeit im engern Sinne oder, wie Sie wollen, die „ideale" nennen kann), welche dem Denken selber inhärirt, seine Selbstthätigkeit bestimmt und leitet, und in den logischen Gesetzen, Normen und Formen sich manifestirt. Ich meine, ich habe diesen Unterschied mit den obigen Worten auch deutlich und bestimmt genug in meiner Logik ausgesprochen und nachgewiesen. Eben darum aber, weil auf dieser doppelten Denknothwendigkeit alle Gewißheit und Evidenz (deren Unterschied Sie ganz ebenso, wie ich es gethan, fassen) und somit alle Gewißheit des Glaubens wie alle Evidenz des Erkennens und mithin alle Wissenschaft, auch die Wissenschaft der Logik selber in meinem wie in Ihrem Sinne, beruht, muß ich nach wie vor verlangen, daß der Nachweis derselben als der Grundlage aller Gewißheit und Evidenz an die Spitze der Logik gestellt und nicht an irgend

einem Punkte der Entwickelung nachgeholt werde. Das ist auch darum unerläßlich, weil nur von diesem Ausgangspunkte aus die logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, der Causalität, welche ebenso sehr das Glauben wie das Erkennen und Wissen beherrschen und für alle drei Gebiete gleiche Geltung haben, sich deduciren und in ihrer Geltung und Bedeutung sich feststellen lassen. —

Möchte es mir gelungen seyn, durch diese Bemerkungen zu zeigen, daß ich mich redlich bemüht habe, in Ihre Grundanschauungen und Ihre Auffassung der logischen Frage einzubringen, und dadurch nicht nur eine Verständigung zwischen uns anzubahnen, sondern auch die Sache selber, um die es sich handelt, zu fördern.

Die Lehre Berkeley's.

Eine briefliche Discussion.*)

I. Collyns Simon L. L. D. an Prof. Dr. Ueberweg.

Geehrtester Freund.

Ich danke Ihnen herzlich dafür, daß Sie meinem Wunsche nachgekommen sind, einen öffentlichen Brief an mich zu richten und darin Ihre eigenen Einwürfe gegen B.'s Lehre darzustellen, damit ich dieselben auch öffentlich auflösen möchte. —

Ich beantworte nun Ihren Brief vom Aug. 1869 aus Pillau, der in dieser Zeitschrift letztes Jahr erschien; und seyen Sie, ich bitte, überzeugt, daß wie freimüthig, selbst scharf ich mich auch immer ausdrücken mag, um das zu vertheidigen, was ich als eine metaphysische Wahrheit von der größten Wichtigkeit ansehe, ich doch alles hochachtungsvoll und freundschaftlichst gegen Sie schreibe, der Sie auf dem nämlichen Feld der Wahrheit mein Mitarbeiter sind, und dessen aufrichtige Anstrengung

*) Der Verf. dieses Artikels ist geborener Engländer. Der Leser mö[ge] daher freundlichst entschuldigen, daß Styl und Ausdruck desselben hier u[nd] da die fremde Nationalität verräth. D. Red

auch die Thatsachen überall fest zu bestimmen, ich nicht bezweifeln kann.

Die Schriften, die Sie als die Quellen Ihrer Erkenntniß über die englische Lehre nennen, erkenne ich für ganz zureichend an; und wie viel ich auch immer von Ihnen hinsichtlich der Sprache abweiche, womit diese Lehre ausgedrückt seyn soll, erkenne ich an, daß Ihre Darstellung derselben da richtig ist, wo Sie sie für das Princip erklären, daß die materielle Welt ein außerhalb unserer Körper befindliches Phänomen sey, daß der menschliche Körper selbst ein Phänomen sey, daß ein Phänomen außerhalb eines andern existiren könne, und daß die einzige Art von Innerhalb und Außerhalb, die einzige Art Raum, wovon wir uns bewußt sind, die ist, die diese Phänomene characterisiren, und selbst Phänomen ist. — Meistens schreiben Sie als ob Sie dächten, daß die Lehre etwas Umfassenderes wäre und die vermeintlichen sogenannten „Dinge an sich" Kants beträfe. Es ist doch nicht so. — Ob es unsichtbare undenkende jenseits der entferntesten Grenzen dieses phänomenalen Universums befindliche Sachen giebt, die als dessen Ursachen angesehen werden können, — aus was für Stoff diese unphänomenalen weit entfernten Ursachen bestehen, und wozu solche in dem Hervorbringen eines phänomenalen Universums dienen könnten, sind Fragen die schwerlich als mit der Berkeley'schen Lehre verwandt anzusehen seyn dürften, indem diese Lehre aus dem einzigen Satze besteht: was wir das materielle Universum nennen, das materielle Universum mit welchem wir zu thun haben, sey ein Phänomen, ein phänomenisches Universum. —

Nun, nicht nur erkenne ich die Genauigkeit an, womit Sie diese Lehre auffassen, obschon gewöhnlich mit einer „Sprachverbesserung", die nicht verfehlen kann, alle Uneingeweiheten, über das was Sie sagen, irre zu leiten, sondern ich bemerke auch mit Vergnügen, daß Sie selber diese Lehre annehmen, ob Sie gleich dieselbe nur benützen, um Ihre eigene daraus und darauf zu bilden, und diese Ihre Annahme zu verkennen nur dadurch veranlaßt sind, daß Sie theils Ihre eigene Ansicht bildlich aus-

drücken, theils den Wahn hegen, daß unsere Doctrin nicht bloß die phänomenale Natur unseres Universums behauptet, sondern auch das Daseyn eines andern ganz verschiedenen Universums verneint, das in einer andern Beschaffenheit jenseits der entferntesten Sterne vorhanden seyn soll. Hier kann ich Sie nur versichern, Sie irren Sich wenn Sie voraussetzen, daß die Lehre Berkeley's über die Grenzen und die Natur unseres eigenen Universums, des gesehenen und gefühlten, der Sinnenwelt, hinausgeht. Sofern also, als Sie (S. 75 und anderswo) gestehen, es sey in einem solchen materiellen Universum physisch unmöglich jene unbekannte Stoffart zu haben, die wir unphänomenal oder transscendental nennen, sind Sie, obschon unbewußt, ein wahrer Berkeleyaner. — Die in Ihrem Sendschreiben aufgestellten Einwürfe setzen voraus, daß Berkeley gelehrt habe, es könne kein Universum von dieser transscendentalen Stoffart jenseits der entfernten weitesten Grenzen unseres phänomenalen Universums geben. Für jeden Sachkundigen springt die Grundlosigkeit dieser Voraussetzung sogleich ins Auge. — Was die Wahrheit also der Doctrin betrifft, könnte unsere Discussion sich hier schon endigen. —

Da es jedoch in Ihrem Briefe so viel giebt, das nicht bloß die Nichtmetaphysiker, sondern auch unter den Metaphysikern die nicht Vorurtheilsfreien und diejenigen irre führen kann die sich nie oder wenig mit dieser Lehre beschäftigt haben, und da die Lehre schon in Deutschland sehr viele falsche Deutung, — selbst falsche Darstellung erfährt, sehe ich mich veranlaßt, strenger als Sie es für nöthig gedacht zu haben scheinen, die genaue Einschränkung der Frage und die genaue Bedeutung der in Ihrem Brief befindlichen irreführenden Redensarten anzuzeigen, als auch auf einen wichtigen, sehr mißleitenden, mit der Geschichte der Lehre verbundenen Irrthum aufmerksam zu machen. — Den Beweis, auf den Sie hinweisen (S. 78. 84), für das Daseyn eines andern materiellen Universums außer diesem, habe ich in Ihrem Brief nirgendwo finden können. Jede Behauptung, die Sie darüber äußern, ist unbewiesen, und scheint darauf allein zu

beruhen, daß sie, Ihres Erachtens nach, unwiderlegbar sey. Bei jeder Behauptung sagen Sie nur „Nichts hindert." Und darin bin ich gern mit Ihnen einer Meinung, obschon dieses Argument, wie Sie gewiß einsehen, für die gleich voraussetzbare „Thatsache" aufgestellt werden kann, daß Feen die Thäler des Mondes bewohnen. Ich werde nichtsdestoweniger später vielleicht an etwas über dieses „Nichts hindert" zu erinnern haben. —

Ja, ob Ihre Quellen auch genügend sind, und Ihre Darstellung der Lehre dann und wann genau, und Ihre Uebereinstimmung damit für mich sehr befriedigend, nichtsdestoweniger drücken Sie Sich mitunter aus (Sie thun dieses selbst in dem Vorwort Ihres Briefs) als wenn Sie vermutheten, Berkeley lehre, daß körperliche Dinge (materielle Substanzen) nicht außerhalb unserer Körper und weit von unsern Körpern fort in verschiedenen Entfernungen existiren, daß, im Gegentheil, diese Substanzen sich innerhalb unserer Körper befinden, und daß, genau gesprochen, diese körperlichen Substanzen gar nicht, weder innerhalb noch außerhalb unserer Körper existiren. — Dieses Alles ist von Ihnen reines Mißverständniß. Nur Sie, geehrter Freund (wie sogleich zum Vorschein kommen wird), und die zwei bis drei Anhänger von Ihrer eigenen eigenthümlichen Theorie läugnen die Realität und Existenz von unsern körperlichen Objekten und behaupten, daß diese körperlichen materiellen Substanzen, die wir um uns sehen und fühlen, nicht wirklich außerhalb sondern innerhalb unserer Leiber existiren. — Dieses Resultat Ihrer eigenen Theorie wird schließlich Jedermann einleuchten; weil es aber so viel Mißverständniß über Berkeley in Deutschland giebt, daß seine Lehre selbst einem Gelehrten, so mit Recht ausgezeichnet wie Sie, Schwierigkeiten darbietet, so wird es rathsam seyn, hier ein für allemal ein wenig ausführlicher darzustellen was für eine Lehre diese Berkeley'sche eigentlich ist und was der Metaphysiker behaupten will, wenn er lehrt, daß unsere Leiber Phänomene sind, und daß alle andern körperlichen Objekte des Universums auch Phänomene sind, ob sie

schon weit entfernt, außerhalb unserer Leiber existiren; und gleichfalls eine Darstellung Ihrer viel neuern und viel unbekanntern Theorie hinzuzufügen, um unsern Lesern eine Gelegenheit zu liefern die zwei gegenübergestellten Lehren zu vergleichen. —

Darstellung der Berkeley'schen Lehre.

Die kürzeste und zugleich deutlichste Erklärung der englischen Lehre, die dem Deutschen vorgelegt werden kann, ist, ihm zu sagen, daß wenn aus der Lehre Kant's über das Universum die vermeintlichen „Dinge an sich" fortgeschafft sind, so sehen wir, in dem was von der Kant'schen übrig bleibt, die ganze Lehre Berkeley's klar vor Augen. Dieses meinen wir indem wir sagen, daß die materielle Welt, — die Sinnenwelt, — wesentlich ein gewissen Gesetzen unterworfenes Phänomen ist, und daß jeder Theil davon gleichfalls ein Phänomen ist. Um dieses Princip aber etwas ausführlicher und umständlicher anzugeben, füge ich die Auseinandersetzung der Lehre Berkeley's hinzu, die Professor Kuno Fischer in seiner bewundernswürdigen Reproduction von Kant gegeben hat (Gesch. der neu. Philos. Theil III, 2. Aufl., S. 35 u. 428). — Wenn wir uns sorgfältig daran erinnern, daß mit dem Ausdruck „in uns" Kuno Fischer wie Berkeley, immer „außerhalb unserer Körper ebensogut als innerhalb unserer Geister" versteht, daß mit „Vorstellungen" er hier, wie auch Berkeley, die realsten Dinge bezeichnet wovon wir je gehört haben, wie z. B. einen Centner von Eisen, ein böses Zahnweh, oder den Knall der größten Kanone während wir dicht daneben stehen, und daß mit „Dingen an sich", oder Dingen „außer uns", d. h. außerhalb unserer Geister ebensogut als außerhalb unserer Körper, er nur gleichsam mathematische Punkte meint, die Kant als etwas jenseits dieses Universums und als vermuthliche Ursachen eines solchen Universums andeutete, — eine vern[illegible]t-liche Art von nicht wahrnehmenden, nicht wahrgenomm[illegible]en Sachen, ohne Figur und ohne die mindeste Größe, ohne F[illegible]rte und auch ohne Gewicht, deren Natur der Voraussetzung [illegible]h,

darin besteht, daß nichts sie je wahrnehmen könne und daß sie sich also zu einem Objekte gar nie verwandeln können; — wenn wir uns in Acht nehmen die Worte Fischer's in diesen Fällen nicht zu mißdeuten, so werden die folgenden, aus dem obigen Werke angeführten Stellen, die klarste und wahrhafteste Auffassung der Lehre Berkeley's darbieten die irgend ein deutscher Schriftsteller je gegeben hat, und werden auch zeigen wie gänzlich Kant die Lehre annahm. — Diese Stellen weisen gleichfalls das nach, was Kant über die apriorischen Principien in dem Zusammenhang von sinnlichen Phänomenen geschrieben hat, welche Fragen Berkeley gar nicht berührte; dieser Theil von Kant's Schriften bringt jedoch nicht einen einzigen Punkt von Uneinigkeit mit unserer Lehre vor: —

„Berkeley zergliederte die sinnlichen Dinge und fand, daß sie durchaus nur aus sinnlichen Eindrücken, d. h. aus Vorstellungen in uns, oder Ideen zusammengesetzt seyen. Also setzte er die sinnlichen Dinge ohne Rest gleich den Ideen, die so viel als sinnliche Eindrücke waren. — Es giebt in den sinnlichen Dingen offenbar nichts, das nicht sinnlich oder nicht wahrnehmbar wäre. Aber alle Wahrnehmungen sind Eindrücke in uns oder Vorstellungen, die damals alle Welt, Locke so gut als Berkeley, Descartes so gut als Locke, Ideen nannten. — Also sind die sinnlichen Dinge nach Abzug unserer Wahrnehmungen gleich nichts. Mithin giebt es nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, oder, mit andern Worten, die genau dasselbe bedeuten, es giebt nur Geister und Ideen. — Aber woher kommen diese Ideen, die, als sinnliche Eindrücke, gleich sind den Dingen? — Sie sind gegebene Thatsachen, die wir wahrnehmen, aber nicht bewirken. — Die Erkenntnißobjekte sind eines von beiden: entweder die Dinge außer uns, ich meine die realen Dinge (res), oder bloß Vorstellungen in uns (ideae). Nennen wir die erste Ansicht „Realismus“, die zweite „Idealismus“. Und jetzt legen wir Kant die Frage vor: was sind nach ihm die erkennbaren Objekte? — Welches sind die einzig möglichen Objekte unserer Erkenntniß, res oder ideae? —

Er hat die Erkenntniß darum als Erfahrung bestimmt, weil ihre einzig möglichen Objekte die Erscheinungen sind; die Erscheinungen werden empfunden durch unsere Wahrnehmung, vorgestellt durch unsere Anschauung, verknüpft durch unsere Einbildungskraft, objektiv gemacht durch unseren Verstand und dessen Begriffe; es ist in den Erscheinungen nichts, das nicht subjektiv wäre; sie sind durchaus nichts anderes als unsere Vorstellungen, können nichts anderes seyn. Es ist vollkommen unbegreiflich, wie ein Ding, das außerhalb unserer Vorstellungskraft existirt, ein Ding an sich, mit allen seinen Eigenschaften in unsere Vorstellungskraft einwandern und jemals Vorstellung werden kann. Giebt es aber von einem solchen Dinge keine Vorstellung, wie soll es Erkenntnißdinge geben? — Daraus erhellt, daß die einzig möglichen Objekte der Erkenntniß nie etwas anderes seyn können, als unsere Vorstellungen. Diese Einsicht liegt der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde, und deren ursprüngliche Verfassung ist ganz in diesem Geiste gehalten; sie ist in diesem Sinne durchaus idealistisch. Das ganze Erkenntnißproblem ruht auf dieser sicheren Basis. Wenn die Objekte aller möglichen Erkenntniß bloß Erscheinungen (Vorstellungen in uns), also völlig subjektiv sind; wie ist davon eine Erkenntniß möglich die allgemein und nothwendig seyn soll? Wie ist davon Erfahrung möglich die doch objektiv seyn will? Das ist die Frage der Kritik; diese Frage macht die Neuheit und die Schwierigkeit der Untersuchung. Berkeley wußte auch, daß alle unsere Objekte nur Vorstellungen sind; aber er hatte keine Ahnung davon, wie aus solchen Objekten jemals Erkenntniß werden könne. Man muß also Kant nicht mit Berkeley verwechseln. Kant stimmte allerdings mit Berkeley darin überein, daß auch er keine anderen Erkenntnißobjekte hatte, als Vorstellungen; aber darin unterschied er sich von jenem, daß er die allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen entdeckt hatte, die nicht selbst Objekte sind, sondern Objekte machen; die nothwendigen Vorstellungsformen sowohl der Sinnlichkeit als des Verstands. In dieser Ent-

deckung liegt die Bedeutung und der Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft."

„Um seinen Unterschied von Berkeley deutlich hervorzuheben hätte Kant den kritischen Character seiner Untersuchungen noch weit nachdrücklicher betonen können, aber er hätte nie den idealistischen Character derselben abschwächen sollen. Dieß war die schiefe Richtung, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik nahm. Er schrieb hier als einen episodischen Zusatz zu den Postulaten des empirischen Denkens jene „Widerlegung des Idealismus", die unmittelbar gegen Berkeley gerichtet war. Und die ganze Demonstration lief darauf hinaus, daß erst das Daseyn der Dinge außer uns die Wahrnehmung unsrer selbst möglich mache. Als ob im Geiste der Kritik die Dinge außer uns etwas anderes seyn könnten als die Dinge im Raum; als ob der Raum etwas anderes wäre, als unsere Vorstellung, also die Dinge außer uns etwas anderes, als unsere räumlichen Vorstellungen! — Das ist keine Widerlegung Berkeley's, sondern nur eine Umschreibung des eigenen Idealismus, welche die Sache der gewöhnlichen Vorstellungsweise näher rücken und faßlicher machen wollte, aber eben dadurch den gröbsten Mißverständnissen bis heute preisgab." — (S. auch noch weitläufiger in Kuno Fischer's Werk über Bacon.)

Dieß ist die Doctrin Berkeley's. Aus welchem Grunde also drücken Sie Sich, selbst in der Vorrede Ihres Sendschreibens so aus, als wenn Sie glaubten, daß wir die Existenz und Realität von körperlichen Dingen läugneten, oder daß wir alle solche Objekte als innerhalb unserer Körper und nicht „außer uns" existirende ansehen? Zuweilen zwar, wie gesagt, scheinen Sie zu wissen, daß dieses unsere Doctrin nicht ist; Sie scheinen zuweilen gewahr geworden zu seyn, daß, nach uns, alle körperlichen Objekte außer einander, in den verschiedenen wahrgenommenen Entfernungen sind, und daß weder unsere Köpfe innerhalb der Tische noch die Tische innerhalb unserer Köpfe existiren. — Selbst hier in dieser Vorrede scheinen Sie, in einem Theil davon, das Entgegengesetzte darüber von dem in

dem andern Theil Gesagten zu behaupten. Denn Sie scheinen hier auch zu meinen, daß was Berkeley läugnet nicht heißt, daß es körperliche Objekte giebt, auch nicht daß diese körperlichen Objekte außerhalb unserer eigenen Körper („außer uns") seyen, sondern bloß, daß diese körperlichen Objekte außerhalb alles Verhältnisses zu der wahrnehmenden Natur, d. h. nur irgendwie anders als in Beziehung auf die wahrnehmende Natur existiren können, oder mit andern Worten, daß es einen ungesehenen körperlichen Stuhl, von dem gesehenen und gefühlten ganz verschieden diesseits der Sterne, vor allen Augen verborgen geben könne. — Hierin, wenn Sie dieses meinen, haben Sie ganz Recht. — Berkeley läugnet dieses. Dieses nennt er Unsinn; und Sie haben nur darin Unrecht, daß Sie Sich bisweilen einbilden, es gebe irgend Einen der darüber mit Berkeley nicht einig wäre. — Er hat auf seiner Seite ebenso wohl den Bauer an seinem Pflug als den Philosophen in seinem Arbeitszimmer. Es ist nur Ihre Theorie mit der alle Leute uneinig sind, und die alle Leute in Erstaunen setzt. Die sonderbare Natur derselben führt Sie dazu sich einzubilden, daß Sie etwas ähnliches in der Lehre eines Andern finden. Wenn Sie behaupten, daß der „reale Pflug" von dem Sie sprechen, nicht unser bekannter Pflug, der Pflug, den wir sehen und fühlen, ist, sondern ein anderer weit entfernter, den Sie durch Schlußfolge aufstellen, ein anderer ganz von dem gesehenen und gefühlten verschiedener, indem der gesehene und gefühlte Pflug, der schwere, harte, gefärbte innerhalb unserer Köpfe sey, — so Sie sind es, nicht ich, der den Bauer sowohl als den Philosophen veranlassen große Augen zu machen. Hier scheinen Sie Sich gänzlich darüber getäuscht zu haben, wo das Erstaunen entsteht und worüber es empfunden wird. —

Um diesen Punkt Ihnen ein wenig deutlicher darzulegen, erlauben Sie mir Sie daran zu erinnern, worauf diese Ihre eigene Lehre hinausläuft. Sie scheinen öfters von deren äußerster Sonderbarkeit und Ursprünglichkeit keine Ahnung zu haben. — Ueberdieß wird eine solche der vorhergehenden Darstellung

der Lehre Berkeley's hinzugefügte Darstellung der Ihrigen, vielleicht, wie gesagt, beide Lehren unsern Lesern verständlicher machen helfen. —

Darstellung der Ueberweg'schen Lehre.

Sie nehmen, wie jeder Andere, die phänomenale Natur von Allem an, das wir sehen und fühlen oder sonst unter der Bedingung der Sinneswerkzeuge unmittelbar wahrnehmen. — Sie erkennen an, daß unser materielles Universum ein Phänomen ist, gerade wie dieses Berkeley und Kant nach ihm gelehrt hat. Sie erkennen an, daß wenn dieses phänomenale Universum aus dem Daseyn fortgeschafft wäre, so würde gar Nichts von dem übrig bleiben, das nun zwischen den Sternen des Zeniths und den Sternen des Nadirs vorhanden ist. — Diese Ansicht, ob Sie Sich dessen gleich nicht bewußt scheinen, ist die Berkeley'sche und diese, ich wiederhole es, nehmen Sie mit den übrigen Gelehrten völlig an. —

Ueberdieß giebt es einige Philosophen, die mit Kant auch behaupten, daß es eine unbekannte Beschaffenheit von Umständen oder Dingen (Kraftcentra, Vorfälle, mathematische Punkte, Principien oder etwas ähnliches) geben mag oder geben muß, die mit unserem materiellen Universum verwandt seyen, die aber jenseits dessen und außerhalb dessen in einem andern Zustand des Daseyns existiren und wodurch auch dieses Universum irgendwie hervorgebracht wäre. Diese Philosophen sind von so geringer Anzahl, so verzagt und so wenig bekannt, daß es schwer seyn würde einige zu nennen. — Sie bekennen Sich dennoch auch zu der Doctrin dieser Philosophen. Sie stimmen nicht nur mit Berkeley überein, daß das materielle Universum etwas wesentlich und ausschließend Phänomenales sey, sondern Sie halten zugleich mit diesen Kantianern für wahr, daß es einige unerkennbare, jenseits und außerhalb desselben befindliche, mit seiner Hervorbringung verbundene Umstände oder „Dinge an sich" giebt. — Es würde nicht sehr schwer seyn zu zeigen, daß nichts in dieser Doctrin Kant's sich findet das wir nicht schon in der Berkeley's sehen. Die einzige Verschiedenheit besteht darin,

daß Berkeley es als unrichtig ansah den eingestanden ganz unbekannten Umständen einen Namen zu geben (wie z. B. „Dinge"), der eine Erkenntniß davon in sich begreift. —

Soweit gehen Sie mit mir und den andern Schriftstellern einmüthig hin. Erst nachdem Sie diesen Punkt erreicht haben, fängt Ihre engere ursprüngliche Theorie an. Dann aber verlassen Sie uns alle plötzlich und steigen in einem Luftballon auf, der Sie bald dahin wegträgt wo Sie sogar unseren kräftigsten Ferngläsern nicht mehr erreichbar sind. —

1) Sie behaupten erstens ohne dafür den mindesten Grund anzugeben, wir hätten unser materielles, gesehenes und gefühltes Universum als etwas Unreales, als kein Objekt, anzusehen. —

2) Und, gleichfalls ohne irgend einen Grund anzugeben, behaupten Sie weiter, wir hätten die unbekannten Umstände, Principien, oder mathematischen Punkte Kant's als unser materielles Universum, als das einzige Objekt, als das einzig Reale, aufzufassen und anzusehen. —

3) Wir hätten diesen unbekannten Umstand Kant's als ein Zergliedertes und als einzelne Umstände, wie oben, vorzustellen; und einem jeden verschiedenen Objekte unseres Universums einen verschiedenen unbekannten Umstand (ein verschiedenes unbekanntes Princip) zuzutheilen, z. B. einem jeden Apfel einen verschiedenen außerweltlichen Umstand, einem jeden Tische auch einen verschiedenen kantischen Umstand u. s. w.; wir hätten uns auch zu einer jeden Bewegung unter den uns bekannten gesehenen Dingen eine entsprechende Bewegung unter den unbekannten ungesehenen Umständen hinzuzudenken. —

4) Sie behaupten, daß gar keine Aehnlichkeit zwischen dem bekannten materiellen Objekt oder Dinge in dem bekannten materiellen Universum, und dem zugetheilten unbekannten Umstande jenseits der Sterne zu vermuthen oder vorzustellen ist. —

5) Daß der unbekannte außerweltliche Umstand nicht nur als das einzig Reale und einzig Objektive und als ein in verschiedene Umstände Zerstückeltes, auch als etwas dem bekannten

Universum ganz Unähnliches, sondern zugleich als die Ursache des Bekannten und als ein nach unbekannten Ellen, Meilen und Zollen Meßbares anzusehen sey. —

6) Daß weiter, dieser gänzlich unbekannte „Umstand" Kant's, nun so von Ihnen umgebildet, als das „Vorbild", das „Urbild", das „Original" unseres bekannten materiellen Universums, und dieses bekannte Universum als das gegossene Bild oder ein schweres kubisches Gemälde (— ein in drei Dimensionen ausgedehntes schweres Gemälde) von diesem Unbekannten, welches jenseits der Sterne liegt, zu betrachten und zu benennen ist; — und daß also jedes bekannte Objekt in dem bekannten Universum als das Abbild, das gegossene Bild von etwas Unbekanntem, von dem entsprechenden unbekannten Umstand außerhalb unseres Universums aufzufassen und von nun zu bezeichnen ist. —

7) Daß der Ausdruck „Abbild", „gegossenes Bild", oder „in drei Dimensionen ausgedehntes gewichtiges Gemälde" nicht so verstanden werden solle, als ob die bekannten Dinge oder Objekte und die unbekannten Umstände oder Principien einander ähnlich wären, sondern nur bedeuten soll, daß, wie ein Ab-bild weniger real als das Vorbild, als dasjenige ist, wovon es das Ab-bild sey, so das bekannte Objekt das Unreale in dieser Theorie, und der unbekannte vermeintlich entsprechende Umstand jenseits der Sterne das einzige Reale sey. —

8) Sie behaupten auch, daß einige von den in drei Dimensionen ausgedehnten unbekannten Umständen oder Vorbildern denken könnten (so daß diese Theorie der Geister entbehrt) und daß diese Vorbilder, selbst wenn die sogenannten „Abbilder" kaum von einem kubischen Fuße sind, so ungeheuer groß seyn könnten, daß das ganze materielle Universum mit allem seinem Raum in irgend einem von diesen unbekannten Vorbildern oder Umständen enthalten seyn könne. —

9) Sie behaupten, daß, wie der Ausdruck „gegossenes Bild", oder „in drei Dimensionen ausgedehntes schweres Gemälde" auf das bekannte Ding in einem jeden Falle anzuwen-

den sey, so auch der gewöhnliche Name des bekannten Dinges auf den vermuthlich entsprechenden Bestandtheil der unbekannten, jenseits des Sterngürtels gestellten Vorbilder oder Umstände anzuwenden sey; z. B. der Name „Apfel" soll nicht mehr auf das bisher sogenannte Phänomen oder „Abbild", sondern, von nun an, auf das entsprechende Vorbild oder den Umstand jenseits des Sterngürtels angewendet werden; und dasselbe gilt von den Namen „Stuhl, Baum, Rose, Universum, Sinnenwelt, Materie, Objekt, Brod" u. s. w. Diese Ausdrücke sollen als die eigentlichen Namen der verschiedenen unbekannten „Vorbilder" anzusehen seyn, die, dieser Theorie nach, den Phänomenen oder, wie Sie sagen, den „Bildern" entsprechen, welche bisher mit diesen Namen bezeichnet waren.

10) Da diese Uebertragung der Objekt-Namen von den Objekten selber auf deren vermuthliche Ursachen, von den „gegossenen Bildern" auf ihre unähnlichen Vorbilder, viele Schwierigkeiten und viel Verwirrung in den Sprachgebrauch veranlassen würde, so behaupten Sie vorsichtig, daß wir von einem das unbekannte Vorbild „Sehen", und von einem das unbekannte Vorbild „Fühlen" und von einem das unbekannte Vorbild „unmittelbar Wahrnehmen", sprechen dürfen und sprechen können, ob wir gleich in Wahrheit nur das sehen, fühlen, unmittelbar wahrnehmen, was Sie das Gegossene, das in drei Dimensionen Gebildete, das Abbild, das Unreale nennen. — Auf diese Weise, wenn wir sagen, daß wir einen Apfel sehen, ob wir schon wirklich, nach Ihnen, damit sagen wollen, daß wir nur die unbekannte Ursache davon, das jenseits des Sternbesäeten Raums entsprechende unbekannte Vorbild sehen, scheinen wir damit doch nichts destoweniger, wie ehedem, zu sagen, daß wir das Bewirkte, das Phänomen oder, wie Sie es ausdrücken, das „Ab-bild" sehen, und so ergiebt sich keine Verwirrung, weil die gewöhnliche Ausdrucksweise scheinbar, wenn auch nur scheinbar, unverändert bleibt. —

11) Sie behaupten weiter (auch ohne irgend einen Grund anzugeben und wider den gewöhnlichen Menschenverstand), daß

alle unsere gesehenen Objekte, alle Phänomene, als innerhalb des menschlichen Körpers, — ja, sogar innerhalb des menschlichen Schädels, wie in einem Gehäuse oder einer Büchse beherbergt, zuversichtlich von uns anzusehen seyn dürften. —

12) Da aber das materielle Universum und seine Phänomene (das „gegossene Bild" und die „gegossenen Bilder" Ihrer Theorie) vielmal größer sind als unsere Köpfe, und da das Größere nicht in dem Kleinern enthalten seyn könne, so nehmen Sie endlich an, daß diese ungeheuer großen Bilder nicht als innerhalb des kleinen bekannten menschlichen Schädels, sondern als innerhalb des unbekannten diesem Schädel entsprechenden weit entfernten Umstands oder Princips, — nicht innerhalb des kleinen sogenannten „Abbilds", sondern innerhalb des ganz unähnlich ausgedehnten „Vorbilds" oder „Originals", das sich unter den unbekannten jenseits der Sterne vorhandenen Umständen befindet, anzusehen seyen; welches „Original" also des Schädels oder Kopfes als ein wenig größer, wie das ganze materielle Universum mit allem seinen Raum aufgefaßt werden müßte, und dieses Original ist der ungeheuer ausgedehnte unbekannte, weitentfernte Umstand (oder, wie Sie es nennen, „Kopf"), wovon im Paragraph 6 gesprochen wird. —

Um mir glauben zu können, daß Sie eine so sonderbare Theorie aufgestellt haben, muß man meine Darstellung davon mit Ihrem an mich in dieser Zeitschrift gerichteten Sendschreiben, besonders mit den hier daraus angeführten und den Neben-Stellen genau vergleichen, — worin Sie auch sehr deutlich Ihre sprachlichen Beschwerden ankündigen.

„Die Ansicht zu der ich mich bekenne, — heißt es da — ist der Hauptsache nach diejenige, welche Sie auf S. 35 Ihres Buches so bezeichnen: der übermenschliche Geist wolle unsere Perceptionen (Phänomene) nicht durch einen directen und unmittelbaren Act seines Willens, sondern mittelst eines Apparats von an sich ungesehen existirenden, unseren Wahrnehmungen correspondirenden „Objekten" bewirken. Ich acceptire Ihre Erläuterung (S. 36): zerschneide ich einen Apfel mit einem Messer, so wird die Tren-

nung, welche ich hierdurch in „meinen" Sinneswahrnehmungen bewirke, begleitet von einer ähnlichen Trennung in der materiellen Substanz, welche dem Apfel entspricht und jenseits der Grenzen des Universums liegt; ich acceptire diese Erläuterung, sofern ich die letzten Worte derselben folgendermaßen deuten darf: „welche meiner Wahrnehmung des Apfels entspricht und jenseits der Grenzen des Universums meiner Wahrnehmungen, d. h. der Gesammtheit meiner Wahrnehmungsbilder liegt. — — Sie bezeichnen den in Rede stehenden Apparatus als „eine unausgedehnte Substanz". Zu diesem „unausgedehnt" (welches Sie allerdings mit Recht in Kants Doctrin finden) bekenne ich mich nicht. — — Ich nehme an, daß jener Apparat nicht aus unräumlichen, sondern aus ausgedehnten „Objekten" besteht. — — Sie nennen die Sinnes-Wahrnehmungen selbst die Sinnes-Objekte, welche wir percipiren. Sie nennen diejenigen „Substanzen", welche, nach der Ansicht, zu der ich mich bekenne, die Sinneswahrnehmungen in uns anregen, ungesehene, uns unpercipirbare (unobjektive) Objekte. — Dieses ist nicht meine Ausdrucksweise. Ich percipire (sehe, höre &c.) nicht die Sinnesempfindungen selbst, sondern mittelst ihrer dasjenige (unbekannte) „Objekt", welches so auf mich einwirkt, daß dadurch in mir die betreffenden Sinnesempfindungen entstehen. „Ein Ding percipiren" heißt mittelst eines Bildes sich dieses Dinges bewußt werden. Die betreffenden Sinnesempfindungen sind das „Bild"; das „Ding" ist dasjenige „Reale", dessen Bild dieselben sind. Die Gesammtheit der durch einen „Tisch" angeregten Empfindungen von Farben, Gestalten &c. ist das wirkliche „Bild" des Tisches. Ich nenne die Gesammtheit dieser Farben und Gestalten (auch dieses Gewichts und dieser Härte) nicht „das unmittelbar wahrgenommene Objekt", nicht „den sinnlich wahrnehmbaren Tisch", sondern „das Bild des Tisches" oder „das Wahrnehmungsbild des Tisches". — Um das Bild oder den Complex von Empfindungen zu bezeichnen — pflege ich den Ausdruck „Wahrnehmungsbild" zu gebrauchen. Ich kann hiernach niemals sagen: ich percipire eine Sinneswahrnehmung.

Ich kann nur sagen: ich percipire, mittelst der Sinneswahrnehmung, das betreffende „Objekt". Demgemäß ist dieses „Objekt" zwar nicht selbst eine Perception (ein Percipirtes), darum aber doch keineswegs ein Ungesehenes; es wird eben dadurch gesehen, percipirt, daß es ein Wahrnehmungsbild anregt. — Wenn ich die Gesammtheit der Sinnesempfindungen ein Bild nenne, so will ich damit nicht sagen, daß sie in jedem Betracht, sondern nur, daß sie in gewissem Betracht (in Gestalt s. unten) mit ihrem „Objekt" übereinstimmen. Ich kann nun recht wohl die Gesammtheit „meiner" Wahrnehmungsbilder, mit Ihnen, ein „Universum", d. h. eine Gesammtheit nennen, aber ich kann sie nicht das Universum des Wahrgenommenen, der wahrgenommenen „Objekte" nennen, und noch weniger den Ausdruck „Gesammtheit (meiner) Wahrnehmungsbilder", wie Sie dieses mitunter thun, mit „Universum" (schlechtweg, ohne Genitiv) promiscue gebrauchen. — Auch kann ich nicht die Gesammtheit (meiner) Wahrnehmungsbilder das sinnlich wahrnehmbare Universum (die Sinnenwelt) nennen, denn unter diesem Ausdruck muß ich vielmehr die Gesammtheit derjenigen außerhalb meines Geistes befindlichen (d. h. gefolgerten) „Objekte" verstehen, welche fähig sind Sinneswahrnehmungen als Bilder von sich selbst anzuregen" (S. 65 bis 69).

„Dieser Satz (daß übersinnliche Materie innerhalb der Sinnenwelt, innerhalb des Universums überhaupt nicht sey) ist ganz richtig und unanfechtbar, sofern Sie unter dem Universum bloß die Gesammtheit der Sinnesempfindungen (des Gewichts, der Härte, der Farbe, der Gestalt und der Ausdehnung) verstehen; aber nichts hindert anzunehmen, daß ausgedehnte (übersinnliche) „Dinge" außerhalb der Gesammtheit dieser Sinnesempfindungen existiren; ja auch die Annahme finde ich durch Ihre Argumentationen nicht widerlegt, daß die Substanz (die denkende Substanz) selbst, in welcher die Empfindungen (die Bilder) sind, ausgedehnt und materiell sey. Ihren Satz, daß Materie nicht außerhalb der Sinnesobjekte sey (S. 229) muß ich verwerfen; denn da Sie unter den Sinnes-

objekten die Gesammtheit der Sinneswahrnehmungen selbst und nicht das Uebersinnliche was dieselben anregt, verstehen, so ist es zwar selbstverständlich, daß in diesen nicht (übersinnliche transscendentale) Materie ist, — das aber ist keineswegs ein gültiges Axiom, daß sie (diese Sinnesobjekte) nicht in einer gewissen Materie seyen, nämlich in der Materie des objektiv-realen Gehirns. — Unser Wahrnehmungsbild von einem (transscendentalen) Gehirn ist allerdings nur eine Gesammtheit von Sinneswahrnehmungen (von Gewicht, Weichheit, Farbe, Gestalt, Ausdehnung) und dieses kann allerdings nicht wahrnehmen und denken; aber das „objektiv-Reale" (die übersinnliche Ursache), welches, wenn wir ein Gehirn sehen, unsere Sinne so afficirt, daß dadurch das Wahrnehmungsbild eines Gehirns entsteht, dieses objektiv-Reale (die übersinnliche transscendentale Veranlassung oder Ursache) braucht dessen nicht unfähig zu seyn; — es kann ausgedehnt seyn. — Nicht weiter reicht auch Ihre mathematische Demonstration, daß die grüne Farbe eines Feldes von zwanzig Morgen, inmitten dessen wir stehen, nicht innerhalb der Farben unseres eigenen Körpers sey, da ja die Ausdehnung dieser grünen Farbe vielmal größer sey als die Ausdehnung der Farben unseres eigenen Körpers, und das Größere nicht in dem Kleineren enthalten seyn könne. Das Wahrnehmungsbild des Feldes befindet sich allerdings nicht innerhalb unseres Wahrnehmungsbildes von unserem Körper; aber das hindert nicht, daß die Wahrnehmung u. s. w. Das Bild des Feldes ist größer, als das Bild unseres Körpers; das „reale" (übersinnliche) Feld ist größer, als unser „realer" (übersinnlicher) Körper; aber es ist nicht bewiesen, daß das Bild des Feldes größer sey, als unser „realer" (übersinnlicher, transscendentaler) Körper, und die Annahme ist sehr wohl möglich daß unser „realer" (übersinnlicher) Körper groß genug sey, um innerhalb des „objektiv-realen" (übersinnlichen) Gehirns, das Bild des Feldes ebensowohl wie das des Körpers selbst zu beherbergen. — Daß die Farben

und Gestalten in unseren Wahrnehmungsbildern nicht an verschiedenen, sondern an den nämlichen Stellen seyen, daß diese Gestalten eben die Gruppirungen der Farben selbst seyen, das bezeugt uns allerdings unser Bewußtseyn unzweideutig, und Sie haben ganz Recht u. s. w. vorausgesetzt nämlich, daß die Gestalten in unserm Wahrnehmungsbilde gemeint seyen. Aber nichts hindert uns anzunehmen, daß zwar die Farbe nur einfach vorhanden sey, die Gestalt aber zweifach, nämlich 1) wo sie mit der betreffenden Farbe an demselben Orte ist, 2) außerhalb der Gesammtheit unserer Sinneswahrnehmungen (außerhalb der Sinnenwelt) in den objektiv-realen (transscendentalen unbekannten) Dingen selbst, welche so unsere Sinne afficiren, daß vermöge dieser Affection die Wahrnehmungsbilder mit ihrer Farbe und ihrer Gestalt entstehen. Nichts in Berkeley's und Ihren Argumentationen hindert dies anzunehmen. † — Daß ein allmächtiges Wesen alles das naturgesetzlich, was mittelst gewisser (transscendentaler) Apparate geschieht, auch unmittelbar durch sein bloßes Wollen wunderbar bewirken könnte, liegt im Begriffe der Allmacht und ist daher unbestreitbar" (S. 75 bis 78). —

„Die Aehnlichkeit zwischen dem „Nachbild", dem „Wahrnehmungsbilde" und seiner übersinnlichen Veranlassung oder Ursache (dem Vorbilde)" wird S. 74, nur als „die Aehnlichkeit zwischen den Buchstaben eines geschriebenen Wortes und dem Laute desselben gesprochenen" angedeutet. —

So trennt sich also Ihre Theorie in drei Theile: 1) die „gegossene-Bild"-Theorie, 2) die „Sprach-accommodations"-Theorie und 3) die „große-Kopf"-Theorie. Erlauben Sie mir Ihnen ein weniges von dem Auffallenden in jeder Theorie hervorzuheben. —

1. Die „gegossene-Bild"-Theorie. Sie stimmen, wie ich gesagt habe, mit Berkeley, Kant und uns allen darin überein, daß unsere menschlichen Leiber Phänomene sind, daß alle unsere andern materiellen Objekte auch Phänomene sind, und daß unser materielles Universum ein ungeheuer großes, massives

Phänomen ist. In allem was Sie über diesen Punkt sagen, giebt es gar keinen erkennbaren Unterschied zwischen Ihnen und uns. Wir weichen freilich von einander in unserer Ausdrucksweise grauenhaft ab, aber das ist alles. — Ein jedes Phänomen, selbst das härteste, das schwerste und das größte, wird bei Ihnen ein Bild, ein gegossenes, gefärbtes Bild, oder ein in drei Dimensionen ausgedehntes Gemälde mit Härte darin und Gewicht, und Sie nennen auch so das ganze gewichtige materielle Universum selbst, — ein Nachgebildetes, Nachgegossenes, Nachgefärbtes. Und, um uns diese Ausdrücke wohlgefällig aufnehmen zu lassen, scheinen Sie, zum Gebrauche bereit, jenseits der Sterne eine ganz andere Art von Universum, ein unphänomenales, fix und fertig zu haben, wovon unser eigenes Universum das Abbild seyn soll, und in jenem ganz verschiedenen weit entfernten Universum giebt es, nach Ihnen, unzählige Umstände und Unterabtheilungen von Umständen, wovon unsere unterabgetheilten Phänomene einzeln die Bilder seyn sollen. — Nun aber in diesem allen giebt es gar keine Läugnung der Thatsache, daß unsere materiellen Objekte Phänomene sind und unser ganzes materielles Universum ein Phänomen. Von unserer gediegenen wägbaren Sinnenwelt als einem Bild und als einer Sinnenwelt von Bildern, von einem Apfel als nachgegossenem, süßem und wohlriechendem, und von einem Mühlsteine als einem harten und schweren, kubischen Gemälde zu sprechen, kann gewiß eine drollige Ausdrucksweise für die Meisten scheinen, anstatt aber der Lehre Berkeley's: Materie sey ein Phänomen, entgegengesetzt zu seyn, setzt diese Ausdrucksweise eine völlige Anerkennung der Lehre voraus, und ist wirklich nicht eine unpassendere als die Berkeley's selber. Daß ein Bild unter andern Bildern zu Fuße herumgehe oder daß wir Bilder essen, ist nichts Ungeschickteres, als daß eine Idee zu Fuße spatzieren gehe und daß wir Ideen essen (Berkeley's „Principien" 38). Es giebt (sage ich noch einmal) in Ihrer neuen Nomenclatur gar keine Verneinung der Doctrin, daß das Gesehene und Gefühlte Phänomene sind. Alles was wir sehen und fühlen darf sehr gut, wenn Sie es für nützlich halten, als Bilder bestimmt werden. Dagegen ist nichts zu sagen. Der Apfel ist ein süßes, rundes, gediegenes, schweres Bild und der Tisch ist ein gediegenes Abgebildetes, und unser eigener Körper auch ein Bild, ein weiches, gewichtiges, gediegenes Nachbild. Das materielle Universum ist ein unermeßliches, massives, in drei Dimensionen ausgedehntes, gefärbtes, schweres Nachbild und besteht aus den vorigen und andern ähnlichen, gediegenen, gewichtigen Nachbildern. Kurz, wir wohnen in einer Welt von diesen Bildern, deren eines,

wie schon gesagt, das sich unter den andern Bildern bewegt, der Leib jeder Person ist. — Es ist ganz und gar ein Mißverständniß von Ihnen wenn Sie vermuthen, daß es hier irgend eine andere Abweichung von unserer allgemeinen Doctrin, ausgenommen die der Ausdrucksweise, giebt. Da Sie uns sagen, daß ein Bild, in Ihrem Sinne des Wortes, ebenso hart und gewichtig und groß und kubisch seyn kann als unser Planet, oder als ein Centner, oder als irgend ein anderes Phänomen, so ist nichts dagegen zu sagen, daß Sie unser phänomenales Universum als ein Bild, selbst als ein Nachbild, und alle unsere darin vorhandenen Objekte als Bilder und Nachbilder beschreiben. —

Wir wollen nun von jenem andern, Ihrem vermeintlichen außerweltlichen Universum, dem jenseits der Nebelsternbilder liegenden, dem unphänomenalen, reden, dessen Nachbild unser materielles Universum seyn soll; was theilen Sie uns darüber mit? — Seine Natur ist der Art, wird uns gesagt, daß, ständen wir selbst ganz nahe, es doch nichts Gesehenes, nichts Gefühltes seyn würde, gar nichts also das ein Bild wäre, oder woraus ein Bild gemacht werden könnte. Mit einem Worte, dieses Universum hat durchaus keinen Anschein, indem es ohne Farbe, ohne selbst im Abriß dargestellt zu seyn, ohne Gewicht, ohne Härte, ohne irgend eine Art von Gefühl, ohne Alles ist wovon ein Nachbild entweder für einen Sehenden oder für einen Blinden nachgebildet werden könnte. Ob es schon aber selbst wesentlich nicht nur überweltlich sondern auch übersinnlich und unphänomenal sey, doch soll es das Sinnliche und das Phänomenale durch seine überweltliche „Bewegung“ hervorbringen, und aus den so hervorgebrachten Phänomenen folgern Sie nicht nur, daß diese überweltliche Ursache gleichfalls ein Universum seyn muß, sondern auch daß unser Universum eine Art von Nachbild dieser Ursache sey. — Jedes Princip in jenem unphänomenalen „Universum“ von Ihnen ist von derselben unphänomenalen Natur, entspricht aber irgendwie unsern hiesigen Phänomenen. Was es da giebt unseren Leibern Entsprechendes ist von dieser unphänomenalen Natur. Wir erschließen sein Daseyn in jener entfernten Stelle aus den hiesigen Leibbildern. Wir sehen nicht dieses Entsprechende, wir fühlen es nicht. Wie wäre das möglich? Wir nehmen es nicht wahr. Wir stellen es, selbst nach Ihnen, nur durch Schlußfolge her. Sie gestehen daß Sie es nur mittelbar, nur durch seine Abbilder kennen; und daß Sie Sich das Uebrige von jenem entfernten entsprechenden unbildsamen „Universum“ so allein einbilden. Das Apfelbild auf dem Tischbild soll sein Apfel-Original, seine Apfel-Ursache jenseits der Nebelsternbilder unseres Universum-

bildes haben und daselbst auf dem Original (auf der Ursache) von diesem Tischbild liegen. — Ein verwirrender und unerklärter Theil aber dieser Bildtheorie und der damit verbundenen Correspondenz zwischen den gegossenen Bildern und den weitentfernten Vorbildern ist das, wovon Sie S. 65—66 sprechen, daß nämlich, wenn ein Apfelbild durch ein Messerbild hier zerschnitten wird, so geschieht eine ähnliche Trennung in dem Apfel-Original das jenseits der Sternbilder liegt; — und so alle Veränderungen und Bewegungen, die unter den gegossenen Bildern von unserem gegossenen Universumbilde geschehen, geschehen auch, nach Ihnen, unter den vermeintlichen unähnlichen jenseits der Sternbilder liegenden „Vorbildern" derselben; Sie erklären aber nicht ob die Veränderungen zuerst in den Bildern und gleich darauf in den sogenannten Vorbildern, oder zuerst in den Vorbildern und gleich darauf in den unähnlichen Bildern geschehen; d. h. ob unser Thun zuerst auf die Bilder oder auf die Vorbilder Eindruck macht; und in der That, bei der Vergleichung der zwei Universa vergißt man sehr leicht, welches von diesen beiden Entsprechenden das Abbild und welches das Vorbild sey. —

Solches ist ganz genau Ihre Theorie von den gegossenen Bildern. Was den Grund davon betrifft, so geben Sie gar keinen an. Zu vermuthen ist folgender: daß die sogenannten Bilder ebenso gediegen und hart und groß und, der Größe nach, ebenso schwer als irgend etwas, das wir uns einbilden können, als z. B. eiu Mühlstein seyen, scheint Ihnen nicht eine hinreichende Realität darzubieten (hier meines Erachtens muß der Ursprung Ihrer Theorie seyn), und so haben Sie diese ganz verschiedenen, entsprechende Umstände (denn Dinge sind sie schwerlich, — bloß Dinge an sich, unbekannte Dinge) hinzugedacht und ersonnen, — Umstände oder Principien oder Vorbilder, die weder hart, noch schwer, noch gediegen, noch tastbar, noch sichtbar seyn sollen, die, in der That, gar keinen Anschein haben; und Sie haben diese (bloßen Dinge an sich) aufgesucht, um von der einen Natur als etwas der andern Natur Entsprechendem reden zu dürfen, und um die unbekannten, entfernten Neuigkeiten als die vermißten vollkommenen Realitäten (entweder Ursachen oder Vorbilder) unserer harten und schweren, ungeheuer großen und kubischen Bilder anzusehen. —

In dieser Theorie, die Sie nicht nur „möglich" sondern auch „sehr wahrscheinlich" nennen, giebt es viel das Sie gänzlich unerklärt gelassen haben. —

A) Ihre harten und schweren kubischen und gefärbten Bilder sind, nach Ihnen, Abbilder von Originalen, welche weder hart noch schwer sind, und deren Natur so ist, daß sie nicht sichtbarer als die Stimme sind. Aber was für Nachbilder können

diese von solchen Vorbildern seyn? — Sie gestehen zwar, diese machen nicht sehr gute Bilder von ihren Originalen aus, und man könne vielleicht bloß sagen, daß, wie ein geschriebenes Wort einem ausgesprochenen entspricht, nur so entsprechen den Bildern der Theorie die vermeintlichen jenseits der Sternbilder liegenden Originale. Ich möchte Sie also bitten Sich an ein Zweifaches zu erinnern: erstens, daß die Correspondenz selbst nie die mindeste Aehnlichkeit voraussetzt, und in Ihrer eigenen Erläuterung (S. 74) auch gar keine Aehnlichkeit andeutet. Von zwei Entsprechenden ist keins in irgend einem Sinne noch in irgend einem Punkt, als Folgerung, das Abbild des Andern. Im Gegentheil. Die verschiedensten und widersprechendsten Dinge auf der Welt, z. B. Schwarz und Weiß, der Kern und die Schale, Tod und Leben, das Seyn und das Nicht-Seyn, entsprechen sich, — Wer aber würde solche für Bilder von einander erklären? Dieses Wort „entsprechen" scheint nichts destoweniger für Ihre Absicht in diesem Falle viel besser als das Wort „Bild" zu passen, und besser als vielleicht Sie selbst glaubten. Zweitens, erinnern Sie Sich, ich bitte, daß von zwei bloß entsprechenden Sachen die eine ebenso gut in Anspruch nehmen kann das Bild genannt zu werden als die andere, und daß Sie keinen Grund angegeben haben, warum Sie die unbekannten Umstände in diesem Falle die Vorbilder und die bekannten Objekte die Nachbilder nennen, anstatt die bekannten Objekte die Originale, die Vorbilder, und die unbekannten Umstände die Ab-Bilder, das Nachgeahmte zu nennen. Sie können nicht verneinen, daß die unbekannten ganz so gute Nachbilder als die vorgeschlagenen ausmachen würden, — und daß wenn das Bekannte dem Unbekannten gleicht, auch das Unbekannte dem Bekannten gleichen und dessen Bild seyn muß. —

Sie werden mir aber vielleicht erwiedern, daß ich mit diesem „Unbekannten" zu schnell gehe; daß Kant's „bloße Dinge an sich" freilich durchaus unbekannt waren; daß die Ihrigen jedoch nicht so durchaus unbekanut seyen; daß Sie wirklich etwas davon kennen; daß, wenn Sie schon mit Gewißheit nicht sagen können, ob diese „bloßen Dinge" existiren, und nichts weiter darüber sagen können als Ihr „nichts hindert", noch ob diese bloßen Dinge, falls sie existiren, dieses sehr große Sinnen-Universum von gegossenen Bildern hervorbringen können, so fühlen Sie Sich doch ziemlich gewiß, daß, falls diese „bloßen Dinge" oder „Dinge an sich" existirten, so würden diese in sich als Theile von ihnen, Gestalten und Größen trotz Allem, was Kant gesagt hat, haben, welche Gestalten und Größen, obschon von einer Natur die von der unserer Bilder ganz verschieden und entgegengesetzt ist, diesen Gestaltbildern und Größebildern leid-

lich gleich seyn können, und unter gewissen Umständen völlig gleich sind (S. 68). — Ich antworte darauf, daß, wenn es so wäre wie Sie meinen, so würden Ihre Gestalten und Größen jenseits der Sternbilder auch Bilder, ja gewiß von den unsrigen hiesigen Gestalten und Größen echte Bilder seyn. — Ist es aber möglich, daß Sie Sich dessen bewußt sind, was Sie hier sagen? — Erstens was meinen Sie, wenn Sie behaupten, daß das Viereck dem Viereck unter gewissen Umständen ähnlich, und unter andern Umständen unähnlich seyn kann? — ein Viereck, zuweilen ein Viereck und zuweilen nicht! Was soll das heißen? — Ich frage dasselbe von Dreiecken und Kreisen. Diese können auch zuweilen eine Sache, zuweilen eine andere seyn! — Wenn aber die Gestalt, deren Natur darin besteht, daß sie unsichtbar und unfühlbar ist, unter gewissen Umständen unserem Kreise oder unserem Vierecke ähnlicher als unter anderen Umständen wird, so können Sie gewiß leicht einsehen, daß es eine falsche Benennung (dieser Urquell aller Quaternionen) ist, diese unsinnliche Gestalt entweder mit dem Namen „Kreis" oder mit dem Namen „Viereck" zu bezeichnen. — Die Unbeständigkeit selbst oder Verschiedenheit, worauf Sie hinweisen, widerlegt entschieden jene wesentliche Aehnlichkeit, die Sie zwischen sinnlichen und übersinnlichen Gestalten vertheidigen. Das bloße Wort: „Aehnlichkeit", das Sie benützen, enthüllt den Irrthum. Das Viereck ist nicht dem Viereck ähnlich. Es ist das Viereck. Wenn das sogenannte „Viereck" dem Viereck nur ähnlich ist, so ist es kein Viereck. Die nämliche Bemerkung läßt sich gleich auf die Ausdehnung anwenden. Wenn die sogenannte „Meile" von übersinnlicher Natur bisweilen mehr und bisweilen weniger der sinnlichen Meile, der Länge nach, ähnlich ist, so ist es ganz klar, daß wir uns betrügen, wenn wir von diesen Sachen in irgend etwas als „ähnlichen" sprechen. Hier kann das Wort „ähnlich" nur mehr oder weniger als die genannte Länge bedeuten. Eine wirkliche Meile kann nur eine wirkliche Meile seyn. Es ist hier keine Aehnlichkeit möglich. — Zweitens, was nützen Ihrer Theorie die sogenannten „Gestalten" und „Größen" die nicht sinnlich sind? Sie scheinen zu denken, daß diese die sinnlichen bewirken würden, und daß wir so durch die sinnlichen Gestalten und Größen zu den übersinnlichen geführt werden könnten. Bedenken Sie aber, ich bitte, was Sie damit sagen. Wenn die Einerleiheit existirte, welche Sie durch jene Aehnlichkeit aufzustellen suchen, was wollen Sie damit sagen, daß ein bestimmtes Viereck oder ein bestimmter Kreis sich selbst hervorbringen oder bewirken könne? Finden Sie einen Sinn in solchen Worten? Und wenn es keine Einerleiheit zwischen

den sinnlichen und übersinnlichen Kreisen oder Vierecken giebt, wie soll ein unvollkommener Kreis einen vollkommenen oder ein vollkommener einen unvollkommenen bewirken? Und ganz die nämlichen Fragen lassen sich auf die Meile und auf alle räumlichen Beziehungen anwenden. Diese Punkte haben Sie auseinanderzusetzen, ehe Sie uns einsehen lassen was für eine Rolle unsinnliche Gestalt und unsinnliche Ausdehnung in Ihrer Theorie spielen, und die daraus hervorgehende „Wahrscheinlichkeit", womit Sie so zufrieden zu seyn scheinen. — Drittens, wie Sie auch Aehnlichkeiten zwischen dem Sinnlichen das wir wissen und dem Uebersinnlichen das von Ihnen gemeint wird, nachweisen wollten, Sie scheinen Sich leidlich dennoch bewußt zu seyn, daß die vermeintlichen „zwei" Naturen nichts mit einander gemein außer der gegenseitigen Beziehung (dem Entsprechen) haben können; denn selbst von den unsinnlichen Gestalten und Größen sprechen Sie nicht als ob diese unsere sinnlichen wären, sondern nur als mehr oder weniger unseren sinnlichen ähnlich. Sie erkennen also eine so große Verschiedenheit von Natur an, daß Sie genöthigt sind, Sich mit einem bloßen Entsprechen und zwar einem solchen Entsprechen zu befriedigen, daß nur diese zwei ganz entgegengesetzten alle Aehnlichkeit ausschließenden Naturen daraus entstehen. Nun aber was für eine Meile soll diese seyn, die derjenigen die wir sehen und fühlen, völlig widersprechend und entgegengesetzt ist? und was für eine dreieckige Natur soll die seyn die der erfahrenen (dreieckigen Natur) vollkommen widerspricht und ihr vollkommen entgegengesetzt ist? — Können Sie uns erklären oder nur uns einbilden helfen, wie es möglich sey eine wirkliche Gestalt unbegrenzt zu haben, und wie eine wirkliche Gestalt ohne irgend eine Art von wirklichen (sinnlichen nicht idealen) Grenzen begrenzt seyn könne? Wenn Sie es nicht können, so können Sie nicht umhin einzusehen, daß Sie der Gestalt und der Ausdehnung erlauben müssen dasselbe Geschick wie alle andern Phänomene zu haben, und von Ihrem jenseits der Sternbilder liegenden „Universum" gänzlich ausgeschlossen zu seyn. — Und so endlich müssen Sie einräumen, daß unsere Phänomene gar keine Bilder von irgend einer Art Sachen in Ihrem weitentfernten vermeintlichen „Universum" sind, ob Sie uns schon so viel über die „zwingende" „Wahrscheinlichkeit" Ihrer Bild-Theorie erzählen; so haben Sie auch vor Augen, wie ich denke, ein merkwürdiges Beispiel von der durch Quaternio terminorum aufgestellten Petitio Principii, die darum noch merkwürdiger wird, weil sie sich bei einem berühmten Logiker befindet, der Petitiones und Quaterniones so sorgsam und so stetig aufsucht.

B) Nicht nur aber die Bilder-Schwierigkeiten, sondern auch

die Ursachen-Schwierigkeiten Ihrer Theorie haben Sie durchaus unerklärt gelassen. Sie behaupten, daß die vermeintlichen Vorbilder die Ursachen von diesen gänzlich verschiedenen und entgegengesetzten Dingen, die Sie deren gegossene Bilder nennen, sind. Nun wie sollen Sie das wissen? Wie kommen Sie darauf? Selbst wenn diese „Vorbilder" oder „Originale" existirten, wie wissen Sie, daß sie unsere „Abbilder" bewirken oder bewirken könnten? — Das Vorbild bewirkt nicht gewöhnlich das Abbild. Selbst bei den gegossenen Bildern und Photographien geschieht dieses nicht. Der Künstler allein kann bewirken, verursachen, hervorbringen, Urheber seyn. Sie haben selber (S. 73) gut explicirt, daß es in der Physik keine Ursache, nur Mitursachen, Veranlassungen giebt, — von denen sehr viele zusammen befindliche die Veranlassungen oder Bedingungen sind, aber keine die Ursache ist. Sie sagen nun, daß Ihr übersinnliches Universums-Vorbild die Ursache von unserm sinnlichen Universums-Nachbild sey. Wie kommen Sie also darauf? — Ueber diesen Punkt haben Sie gar kein Wort geäußert. Wie ist das? — Sie geben nicht einmal einen einzigen Grund für den Glauben daran an. Ganz natürlich, da Sie gar nichts von diesem Vorbild und seiner Beschaffenheit wissen. Es ist bei Ihnen wie bei Kant in allem Sinne ein durchaus Unbekanntes. — Sie vergessen alles, was Sie hier zu thun haben um einer Petitio Principii zu entrinnen. Erstens haben Sie zu zeigen, daß die übersinnlichen Bilder (die Vorbilder), obschon ohne Härte und Schwere, falls jene Bilder existirten, unsere sogenannten gegossenen Bildern (und deren Nachbilder, obschon hart und schwer) bewirken könnten. Zweitens haben Sie zu zeigen, daß diese übersinnlichen Bilder oder etwas Aehnliches in dem Jenseits wovon Sie sprechen, existiren. Sie stellen weder die mindeste Wahrscheinlichkeit für diese beiden Sätze, noch für einen von beiden auf; noch haben Sie auch nur versucht solche aufzustellen. — Sie bilden Sich doch nicht ein, daß diese Sätze (weder einer noch beide) augenscheinlich sind. Im Gegentheil; Sie geben zu, daß keiner von beiden es sey; denn Sie beschäftigen Sich Ihren Brief hindurch allein mit deren Möglichkeit und mit der Unwahrscheinlichkeit unserer Berkeley'schen Lehre, die Sie, aus Versehen, als etwas Ihrer Bilder-Theorie Entgegengesetztes ansehen. Nichts, sagen Sie (S. 77—78 a. a. O.), hindert uns diese Möglichkeit anzunehmen. Sie sind nun eingeladen zu zeigen, daß jen[e] vermeintliche unbekannte Universum-Vorbild ohne Härte u[nd] ohne Schwere, ohne Schall und ohne Licht, wenn es nur [ir]gendwo vorhanden wäre, dieses bekannte, harte, schwere, [ge]färbte, in drei Dimensionen ausgedehnte Universum bewirk[en]

könnte, das Sie so humoristisch sein Nachbild nennen, — sein Nachbild, obschon Sie oftmals zugeben, daß es keins ist; — und dann, zu zeigen, daß die vermeintlichen „bloßen Dinge", „abstracten Dinge" oder „Dinge an sich", „das Vorbild", das sogenante Original von unserem sogenannten Nachbild wirklich und real in einem Jenseits vorhanden sind. — Ich brauche Sie nicht daran zu erinnern, daß wenn Sie von jenem übersinnlichen Bilde durch nichts anderes als durch das „gegossene Universums-Bild" wissen, welchem Sie es als Ursache anweisen, so stürzen Sie in eine Petitio Principii von einer sehr naiven Art. Dennoch scheinen Sie so Ihre Ursache ersonnen zu haben. Und es läßt sich nicht leicht begreifen, wie Einer, welcher die Quaterniones und Petitiones so einsichtig fürchtet, als Sie dies thun, die nun angezeigte Thatsache vernachlässigt haben sollte. Sie meinen zwar vielleicht Ihr Stillschweigen über diesen wichtigen Punkt in meinem Werke (S. 240 ff.) dadurch zu rechtfertigen, daß das harte, schwere, kubische Universum-Bild eine Ursache von irgend einer Art haben muß, und daß die unbekannte Ursache die Sie vorschlagen, obschon weder hart noch schwer, noch kubisch, sehr gut paßt, und also angenommen werden mag. Aber sie paßt nicht. Sie täuschen Sich. Wenn Sie bloß einen unbekannten Umstand für Ursache erklären, so geben Sie unbewußt zu, daß Sie die Ursache nicht kennen, — daß Sie keine ersonnen haben. Sie deuten in diesem Falle die Ursache nicht an, wie Sie Sich einzubilden scheinen, daß Sie es thun. Sie sagen, im Gegentheil, daß Sie diese nicht kennen, — sagen es aber in einer Ausdrucksweise womit Sie Sich selbst betrügen. Es ist weder Philosophie noch selbst gemeiner Menschenverstand zu sagen, daß etwas Unbekanntes eine Ursache sey, — daß eine Sache, wovon wir nichts wissen, nicht bloß ob sie existire noch ob sie etwas bewirken könne, eine bessere Ursache sey als gar keine. — Und wenn es so mit Ihnen steht, wenn Sie von Ihrem Universum-Vorbild überhaupt nichts wissen, wie können Sie umhin einzusehen, daß Sie es als ein „Original" für Ihr „Nachbild" nur auf die unbefangene Weise der Petitio Principii annehmen, ob Sie gleich buchstäblich von einer Art Alp gedrückt zu seyn scheinen, welcher sich nach Petitionibus und Quaternionibus einstellt. Zeigen Sie nnn, daß wir uns irren, und daß Sie hier keine Quaternio, keine Petitio haben. — Denken Sie aber nicht, geehrtester Freund, daß es heut zu Tage möglich sey alle diese Punkte gänzlich zu verschweigen, wie Sie hier gethan haben, — und hoffen Sie nicht, unser reales Universum und Ihr unreales zu Einem dadurch zu verschmelzen, daß Sie für beide die näm-

lichen Wörter gebrauchen. Wir leben in der Mitte des 19. Jahrhunderts. —

II. Die „Sprachaccomodations"-Theorie (S. 66—69. 74. 84 ff.). Um das äußerst Eigenthümliche von Ihrer Bild-Theorie auch vor Sich selbst, wenn möglich, zu verbergen, schlagen Sie weiter, gleich unbefangen vor, den Sinn des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu verändern. Die betreffenden harten und schweren Producte oder Wirkungen, welche Sie „Bilder" und wir „reale Dinge" nennen, z. B. das Universum-Bild, das Apfel-Bild, das Mühlstein-Bild, das Leib-Bild u. s. w., werden von Ihnen als unreale Dinge angesehen, und Sie wollen deren Namen von den gegossenen Bildern auf Ihre vermeinten Ursachen davon übertragen, behauptend, daß wir diese Bilder überhaupt nicht wahrnehmen, sondern daß wir, mittelst dieser Bilder, deren wahrscheinliche Ursachen oder Originale oder Vorbilder wahrnehmen, wie unähnlich auch immer diese Originale seyn mögen. — Vielmehr nicht nur, daß Sie diese sonderbare Uebertragung der Namen vorschlagen, sondern Sie führen die Uebertragung allenthalben in Ihrem Sendschreiben aus, und sagen uns auch, wir sollten dieses als den gewöhnlichen Sprachgebrauch betrachten; so daß, wenn ich von dem gesehenen und gefühlten Universum rede, so meine ich, nach Ihnen, nur die unbekannte, ungewisse („wahrscheinliche"), ungesehene und ungefühlte Ursache davon. Und wenn wir einen Mühlstein sehen, so wird damit gemeint, nach Ihrer Sprach-Theorie, daß wir das Vorbild, das weitentfernte Original, die außerweltliche Veranlassung des harten und schweren runden Dings mit diesem Namen, nicht das harte, schwere, runde Ding selbst sehen, welches bloß das Nachbild jenes Vorbildes ist. — Gleichfalls, wenn ich einen Apfel in die Hand nehme und ihn mit einem Messer zerschneide, so betrachte ich, nach Ihnen, oder wenigstens sollte betrachten, daß ich die Ursache des Apfelbildes in die Ursache meines Handbildes nehme, und die Ursache des Apfelbildes mit der Ursache des Messerbildes in zwei Theile oder zwei Ursachen und Vorbilder von Stückbildern schneide. — Aber die gefolgerte und „wahrscheinliche" Ursache, das Vorbild, muß, nach dieser Sprachaccommodations-Theorie, in jedem Falle als nicht gefolgert, sondern als unmittelbar bekannt, als nicht wahrscheinlich, sondern als so apriorisch wie möglich angesehen, und mit dem Namen bestimmt werden, welchen man gewöhnlich nur dem Product, dem nicht gefolgerten Bild giebt; und muß überdies, obschon bloß ein weit Entferntes und wie Sie selbst zugeben, ein nicht bestimmt Daseyendes, als das reale Ding, hier als der reale Apfel, das reale Messer aufgefaßt werden, ohne damit das Apfelbild oder Mes-

ferbild zu verwechseln; denn wir müssen nicht denken, daß wir in der That dieses Apfelbild oder Messerbild überhaupt wahrnehmen. — Aber Sie sagen mir nicht nur, daß wir so sprechen sollten, Sie sagen mir auch, daß in der That wir alle auf diese Weise sprechen, ob wir es wissen oder nicht. Nun kann etwas in der Sprache verkehrter als dieses seyn? — und diesem sonderbaren Princip gemäß, sehen wir nicht und greifen wir nicht (S. 67. 68) das gegossene Bild, — das Apfel-Bild. Was allein wir sehen und greifen ist das unbekannte weit entfernte Original von diesem, die Ursache dieses Bildes, die weitentfernte Ursache, deren Natur ist ein mit den Händen greifbare, ein mit den Augen sichtbare zu seyn. — Kant ahnte nicht, daß seine „bloßen Dinge" oder „Dinge an sich" je sichtbar oder greifbar werden sollten. Sie aber bringen dieses durch die Redensart zu Stande, daß wir das „Bild" nicht sehen, daß wir aber durch das Bild die Ursache sehen! Auch sehen wir nicht eine Farbe. Was allein wir sehen ist die Ursache der Farbe, welche Ursache, wie Sie zugeben, weder eine Farbe noch etwas einer Farbe ähnliches ist, doch muß diese Ursache immer eine Farbe genannt werden, und wird es, nach Ihnen, auch in der That. So gleichfalls nehmen wir nicht einen Schmerz oder einen Schall nach dieser Theorie, sondern nur deren Ursachen wahr, welche Ursachen, obschon nicht ein Schmerz noch ein Schall, doch ein Schmerz und ein Schall heißen sollen. — Und Sie glauben uns mit dieser Sprach-Theorie dadurch zu befriedigen, daß Sie uns versichern, dieses sey, in der That, was wir alle meinen, ob wir uns schon nicht bewußt waren, daß wir es immer unbewußt meinten, bis die Wissenschaft unsere Meinung für uns entdeckte!

Durch die klare nun vor dem Leser liegende, sowohl von Ihnen wie von mir gegebene Darstellung unserer Lehren, wird es für ihn und, lassen Sie mich hoffen, für Sie auch, geehrter Freund, leicht seyn, den übermäßigen Mißbrauch der Sprache zu erkennen, in welchen Sie gerathen sind, oder vielmehr, welchen Sie selbst für etwas Ihrer Bild-Theorie Unentbehrliches bekennen, um dieser Theorie den Schein der Wahrscheinlichkeit (S. 84) zu verschaffen. — Ich könnte aber nicht erwarten, ohne Ihre Mitwirkung hierin irgend Etwas erlangt zu haben; denn Ihre Sprach-Theorie sowohl als Ihre Bild-Theorie ist etwas so Erstaunliches, daß Niemand glauben würde, ich meinte es ernstlich damit diese Theorie Ihnen zuzuschreiben, wenn Sie selbst nicht alles in Ihrem veröffentlichten Briefe mit gewöhnlicher Freimüthigkeit rückhaltslos bekannt hätten. — Wie einleuchtend die ganze Sache in sich auch immer sey, muß ich doch den schon Erkennenden von unseren Lesern,

des noch nicht Erkennenden halber, um die Bewilligung bitten, diese Sprach-Theorie noch einmal mit andern Worten darzustellen, nicht nur weil ein so Scharfsichtiger wie Sie, sich darüber getäuscht hat, und weil diese Theorie so seltsam ist, daß ein damit Unbekannter leicht schließen kann, er verstehe nicht was wir damit meinen, sondern auch und besonders weil Sie auf diese Sprach-Theorie den Einwurf gründen, welchen Sie als den wichtigsten gegen die Berkeley'sche Lehre betrachten, und welchen Sie in Ihrem „Grundriß der Gesch. der Philosophie" a. a. O. als etwas auffassen, worin Berkeley und seine Vertheidiger die gewöhnlichsten Principien des menschlichen Denkens verletzen. — Es ist also, denke ich, der Mühe werth diese Sprachaccommodations-Theorie völlig zu verstehen. Ich beschränke mich hier auf Ihre Meinung wenn Sie sagen, daß wir etwas „sehen" oder „greifen", auf Ihre Meinung wenn Sie sagen, daß wir etwas „mittelbar wahrnehmen" oder „unmittelbar wahrnehmen", und auf Ihre Meinung wenn Sie von einem „Apfel" oder einem „Regenschauer" sprechen. Denn diese wenigen Ausdrücke enthalten und erläutern Ihre ganze Sprach-Theorie.

Aus der oben gegebenen Erklärung der unter den Philosophen streitigen Frage hinsichtlich der Natur der Sinnen-Welt, läßt es sich leicht einsehen, daß wir nicht nur von einer Sinnenwelt, von einer unbezweifelten, materiellen Welt sprechen, welche wir unmittelbar sehen und unmittelbar fühlen, sondern auch von einer andern, Ihrer vermeintlichen, einer bezweifelten, nie gesehenen und nie gefühlten sogenannten „Welt" reden, die das Vorbild oder die Ursache unserer Sinnenwelt sey und jenseits der entferntesten Sterne dieser Sinnenwelt liege. Von diesen Welten ist die unmittelbar wahrgenommene die sinnliche, die gefärbte, harte, schwere, in drei Dimensionen ausgedehnte; die mittelbar wahrgenommene ist die „gefolgerte", die „durch Schlußfolge gewonnene", die nicht gefärbt, nicht hart, nicht schwer ist. — Was wir hier hinsichtlich der Sinnenwelt sagen, gilt auch in Bezug auf jeden Theil davon, und auf jedes Objekt darin. Es gilt auch hinsichtlich eines Apfels und eines Regenschauers. Der Apfel welchen wir sehen und fühlen, ist ein Phänomen, ist außerhalb anderer Phänomene und davon entfernt, ist also außerhalb des Leibes und davon entfernt. Dieser Apfel ist, nach Ihnen, wie nach uns, von Etwas h- vorgebracht, welches ganz verschieden und getrennt davon und sich ganz außerhalb der Sinnenwelt befindet; welches k Erscheinen in sich hat, denn wir könnten es nicht besser fühl als wir eine Farbe fühlen, noch besser sehen als wir ei Schall sehen könnten. Diese Ursache ist auch, nach uns Beid

geruchlos und geschmacklos. Die Verschiedenheit zwischen uns ist, daß Sie diese Ursache für etwas Undenkendes, wir für etwas Denkendes erklären. — Das ist alles ganz klar, ganz einfach und ganz unbestritten.

Die richtige und gewöhnliche Ausdrucksweise hier ist nun, daß das Phänomen der Apfel ist, daß es aus Größe und Gestalt, aus Härte und Gewicht besteht, welche Eigenschaften (die primären) durch andere (die secundären) und in diesen entworfen und begrenzt sind; daß dieses Phänomen nicht aus den primären Eigenschaften allein, noch, wie Sie denken, aus den secundären (den Sensationen) allein, sondern aus beiden vereinigt besteht; daß diese so vereinigten Urstoffe, mit einem Geruch und Geschmack verbunden, das Phänomen das wir sehen und fühlen und einen Apfel nennen, ausmachen; daß Sie aus diesem Phänomen eine nichtdenkende Ursache folgern; daß Sie behaupten, es gebe etwas Undenkendes, welches das Sinnliche — das Gesehene und Gefühlte hervorbringt, etwas Undenkendes, welches den Apfel, das Phänomen bewirkt; daß dieses Undenkende, nach Ihnen, selbst wenn es existirte, nichts in dem ganzen Raum des phänomenalen Universums und nichts von einer sichtbaren oder fühlbaren Natur ist; daß Sie dieses Unsinnliche, Undenkende als etwas Wahrscheinliches oder wenigstens Mögliches folgern; daß, wenn Sie die Phänomene wahrnehmen, Sie dieses daraus folgern; daß Sie das eine als ein Product, das andere als eine Ursache, das eine als ein Abbild, das andere als ein Vorbild ansehen; daß wenn wir nur ein Product sehen, es unrichtig ist zu sagen, daß wir die Ursache oder den Urheber sehen oder wahrnehmen; wir folgern bloß die Ursache; wir nehmen sie so nicht wahr, wir sehen sie so nicht; wir nehmen sie meistens mittelbar, nicht unmittelbar wahr. So ist die gewöhnliche Ausdrucksweise, und so allein ist es möglich, wie Sie ohne Zweifel zugeben werden, diese Thatsachen und diese Unterschiede verständlich darzustellen. — Doch bedienen Sie Sich der gerade entgegengesetzten Ausdrucksweise. Wenn wir denken, daß wir die Wirkung, das Phänomen, den Apfel, das Apfel-Bild, wie Sie es nennen, sehen, so haben wir uns, nach Ihnen, getäuscht; wir sehen dieses nicht; wir sehen wirklich die Ursache und nur die Ursache; die Ursache ist es, nach Ihnen, nicht die Wirkung, welche wir unmittelbar wahrnehmen, und welche wirklich existirt; was wir wirklich sehen und fühlen, ist nach Ihnen Etwas vermeintliches, wahrscheinliches, unbegreifliches, also unbekanntes wodurch Sie denken, daß ein solches Phänomen, ein schweres gediegenes Apfel-Bild hervorgebracht seyn kann und welches wahrscheinlich, weit entfernt von dem Apfelbild, jenseits der

Sternbilder liegt. Dieses, behaupten Sie, ist die richtige Bedeutung der Ausdrücke, „sehen", „fühlen", „unmittelbar wahrnehmen" u. s. w. — Wir sehen u. s. w. bloß die Ursache, wo wir denken daß wir ein Product sehen; wenn ich Ihren Brief z. B. auf meinem Schreibtische sehe, nach diesem Principe, ist es weder richtig noch gewöhnlich zu sagen, daß ich Ihren Brief sehe, sondern daß ich Sie Selbst da sehe, da wahrnehme, daß ich immer und nur das Hervorbringende sehe, und daß gleichfalls wenn ich das Regenschauer-bild sehe und fühle, so täusche ich mich; ich sehe und fühle das Regenbild nicht, niemand meine so; wir sehen und fühlen, nach Ihnen, wir nehmen unmittelbar nur wahr das vermeintliche wahrscheinliche Vorbild des Regenbildes, die jenseits der Sternbilder fallende Regen-Ursache des fallenden Regenphänomens; und wenn ich die Wörter „sehen", „fühlen", „unmittelbar wahrnehmen" u. s. w. gebrauche um zu bezeichnen, daß wir das Phänomen, das Sie „Bild" nennen, sehen, so führe ich, nach Ihnen, eine neue Bedeutung dieser Ausdrücke ein, und einen Doppelsinn. — Nun, ich behaupte, daß Sie, in diesem Theile Ihrer Theorie, gerade so durchaus irrig als in irgend einem andern sind. Die erste, die gewöhnliche Bedeutung, ist die meinige; die zweite, die Ihrige; der Doppelsinn also der Ihrige. — Wenn wir nur die Wirkung sehen und, daß wir sie sehen, sagen, so wollen wir nie sagen, daß wir die Ursache davon sehen. Wenn ich Ihren Brief auf meinem Tische sehe, so ist es nicht unsere gewöhnliche Ausdrucksweise zu sagen, daß ich Sie so da sehe, da unmittelbar auf meinem Tische wahrnehme. Dieses ist nicht die Bedeutung des Wortes „sehen" und nicht die des Ausdruckes „unmittelbar wahrnehmen". Ich nehme Sie so nicht unmittelbar auf meinem Tische wahr. Weder thue ich dieses noch sage ich, daß ich es thue. Dahingegen, nach dieser neuen Sprachtheorie, sind Sie es, nicht Ihr Brief, den ich sehe; und so drückt sich Jedermann aus! — Gleichfalls wenn ich sage und meine, daß ich einen Schall höre, so sage ich nicht und meine ich nicht, daß ich die Ursache davon höre; ich schließe auf die Ursache; ich höre diese nicht, und ich sage nicht, daß ich diese höre; Niemand sagt so, Niemand meint so. — Und dasselbe gilt, wenn ich eine Farbe sehe. Ich sehe nicht die Ursache davon; ich sage nicht, daß ich diese Ursache sehe. Und Niemand sagt dieses, noch meint dieses. Niemand sagt, Niemand meint, daß er die irdischen, selbst sinnlichen eine Farbe begleitenden Vibrationen sehe, der sich jenseits der Sterne bewegenden Vibrationen zu geschweigen. — Und wenn wir die Sinnenwelt sehen, so sehen wir nicht was irgend Einer die Ursache davon nennt oder nennen kann. Wenn Sie behaupten

daß die Zeitwörter, sehen, hören, fühlen u. s. w. sich, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, auf die vermeintlich wahrscheinliche Ursache des Gesehenen, des Gehörten, des Gefühlten, nicht auf das Gesehene, das Gehörte, das Gefühlte selbst, beziehen, so behaupten Sie schlechthin das, was Jedermann als einen unerklärlichen Mißverstand von Ihrer Seite ansehen muß. — Das aber ist nicht alles. Nich bloß bestehen Sie darauf, daß wir in allen solchen Fällen die Ursache unmittelbar wahrnehmen, oder daß Sie diese sehen, hören, fühlen u. s. w. wo wir nur die Wirkungen, die Producte dieser Ursache sehen, hören, fühlen, und darauf, daß man gewöhnlich so meint, sondern Sie bestehen auch darauf, daß die vermeintlichen Ursachen, die unbekannten, unphänomenalen Ursachen, also die „realen" Sachen, die unbekannten „realen" Sachen, mit den Namen ihrer Producte, — die vermeintlichen Vorbilder mit den Namen der Abbilder, — immer bezeichnet sind und immer bezeichnet seyn sollen. So, nach Ihnen, werden die zahlreichen Vibrationen, welche eine Farbe bewirken sollen, eine Farbe, die Vibrationen, welche einen Schall bewirken sollen, ein Schall, und die Vibrationen, welche ein Gefühl hervorbringen sollen, ein Gefühl allenthalben genannt. Die weitentfernten Vorgänge auch, welche einen Regen-Schauer bewirken, sollen demgemäß ein Regen-Schauer, diejenigen, welche einen Apfel veranlassen, ein Apfel, und die Nicht-Sinnenwelt von allerlei Vorgängen, welche die Sinnenwelt verursachen, die Sinnenwelt genannt werden. Vielmehr, alles dieses ist schon gethan, und selbst der Bauer, versichern Sie uns, weiß recht wohl, daß er nicht die harte, schwere, dicke, gefärbte Sache (Abbild oder Abguß), welche wir seinen Pflug nennen, sondern bloß die sich jenseits der Sterne bewegenden Pflug-bewirkenden Vibrationen sieht und fühlt! — Doch scheinen Sie diese Sprachtheorie nicht auf Briefe und Briefschreiber anzuwenden; Sie scheinen nicht, wenigstens nicht immer, in Anspruch zu nehmen, daß der Schreiber eines Briefes ein Brief, noch der Brief das Bild des Schreibers genannt werden solle, obschon der Brief Etwas dem Schreiber und der Schreiber Etwas dem Briefe Entsprechendes, ja in gewissem Betracht völlig Aehnliches ist und der Brief Etwas durch welches wir den Schreiber mittelbar wahrnehmen, gerade so wie zwischen Ihrer Regen-Ursache und Ihrem Regen-Bild geschieht. Sie scheinen Ihre Sprachtheorie nicht immer ganz so weit zu treiben. Sie führen sie doch aber weit genug; und dieser gewundenen Theorie zufolge, sind Sie genöthigt es für ungenau zu halten, daß wir sagen, wir nehmen einen Schmerz wahr, oder wir fühlen ihn, wir sehen ein Bild, wir percipiren ein Product oder Wirkung, ein

Phänomen könne nicht wahrgenommen werden, — Zeitwörter die Sie als nur auf die Ursachen von diesen Effecten anwendbar betrachten. — Dieses alles erklären Sie ausdrücklich von S. 66 bis 69, und so äußerst grundlos ist die ganze Methode, daß (wie schon gesagt) wenn Sie nicht so gethan hätten, es für mich ganz vergeblich wäre, davon als von einem Theile Ihrer Theorie zu sprechen. Niemand würde mir geglaubt haben. — Dem Anschein nach ist der Zweck der Sprachtheorie, wie ich schon gezeigt habe, der Bildtheorie aufzuhelfen und zu verhindern, daß die Uneingeweihten zu sehr durch die Seltsamkeit der Bildtheorie beleidigt werden. Denn wenn wir noch sagen können, daß wir den Regen (das Abbild) sehen, ob wir schon in der That nur meinen, daß wir die Ursache (das Vorbild) davon sehen und sehen können, so klingt die Bildtheorie vielleicht selbst vor den Ohren des Gründers vielweniger ungeschickt; und die Ungeschicktheit scheint sich noch weiter dadurch mindern zu lassen, daß wir versichert werden, die Wissenschaft entdeckte, daß (wie etwas Aehnliches in Molières „Bourgeois Gentilhomme" geschieht) wir Ihre Sprachtheorie von jeher benützten, ohne zu wissen daß wir dieses thaten. —

Mit dieser unerhörten Deutung der gewöhnlichen Ausdrucksweise fahren Sie nun weiter fort jeden von den zwei Hauptsätzen zu leugnen, welche Berkeley aufstellt als diejenigen aus denen seine Lehre besteht, und welche Sie S. 70 anführen. Der erste von diesen Hauptsätzen stellt die Thatsache des Bewußtseyns dar, daß die Dinge, welche wir unmittelbar wahrnehmen — welche wir sehen und fühlen (d. h. nach Ihnen, welche wir ohne ein Bild wahrnehmen) die realen, die wirklichen materiellen Dinge seyen. Sie bestehen darauf, daß sich hierin ein double entendre, ein Doppelsinn befände, daß diese Worte ebenso gut Ihre Bedeutung wie die unsrige (die Berkeley'sche) haben können, und also eine zweideutige Darstellung ausmachen. — Diese Worte können, nach Ihnen, die Sachen bedeuten, welche wir nicht unmittelbar wahrnehmen, ebenso gut als diejenigen, welche unmittelbar wahrgenommen sind, — die Sachen, welche Sie folgern oder mittelst eines Bildes percipiren, ebenso gut als diejenigen, welche Sie nicht folgern, welche Sie ganz ohne Bild wahrnehmen, — die Sachen deren Natur die ist, daß man sie nie sehen nie fühlen könne, ebenso gut als diejenigen, die Phänomene, deren Natur (esse = percipi) die gerade entgegengesetzte ist! — Kann noch irgend ein Verdrehung der Sprache dieses übersteigen? — Giebt es irgen eine andere in der Sprachgeschichte bekannte, welche dieser gleich — Was sollen wir von einem solchen Doppelsinn, wie diese denken? — Ist er Ihrer oder ist er unserer? — Hierin kan

Jedermann Schiedsrichter seyn. Nicht nur benutzen Sie diesen Doppelsinn. Sie haben ihn für Sich selbst ersonnen und erschaffen. Wir verwerfen ihn gänzlich. Aus welchem Grund also behaupten Sie, daß wir ihn benutzen? Berkeley aber beschränkte sich nicht darauf, daß er für wahr hielt, das Gesehene und Gefühlte sey das Reale. Er sagte auch, daß Jedermann dieses für wahr hält, der Bauer sowohl als der Philosoph. — Sie antworten, daß der Bauer zwar das Gesehene und Gefühlte, das unmittelbar Wahrgenommene, als das Wirkliche und Reale ansieht, daß aber jeder Bauer hinlänglich wissenschaftlich gebildet sey, um zu wissen, daß die Sachen, welche er unmittelbar wahrnimmt, genau genommen diejenigen sind, welche er nicht unmittelbar wahrnimmt, und daß das, welches er sieht und greift, dasjenige ist, dessen Natur eine solche ist nicht sichtbar, nicht greifbar zu seyn! Und dieses, das von dem Bauer gilt, gilt a fortiori von dem Philosophen! Auf diese Weise ist „der unmittelbar wahrgenommene Pflug", nach Ihnen und Ihrer Theorie, Etwas Zweideutiges, un double entendre, ein doppelsinniger Ausdruck! — Daß es hier etwas Zweideutiges gebe, läugne ich gänzlich, — daß es hier das geringste Doppelsinnige gebe, weise ich (wie Sie dieses ausdrücken) als eine unbewiesene und falsche Behauptung zurück, und darüber berufe ich mich gegen Sie auf den gemeinen Menschenverstand nicht nur der Bauern sondern auch der Philosophen. — Jedermann, Sie allein ausgenommen, hält für wahr und für eine Thatsache des Bewußtseyns, daß die unmittelbar wahrgenommenen Dinge die realen und wirklichen Dinge sind. —

Der zweite von den Hauptsätzen Berkeley's stellt eine wissenschaftliche Thatsache dar, nämlich daß die realen Dinge, die wir unmittelbar wahrnehmen, die Dinge die wir ohne ein Bild wahrnehmen, die wirklichen Dinge die wir sehen und greifen, die materiellen Dinge welche nicht wahrscheinlich (wie Ihre Vorbilder), sondern unmittelbar (wie Ihre Abbilder) vorhanden sind, — daß alle solche Dinge, wir mögen sie nennen wie wir wollen, sinnliche Phänomene sind, Dinge bei denen das esse ein percipi ist, psychische Objekte, „Sinnenvorstellungen", wie Berkeley, oder „Abbilder" wie Sie sie nennen, d. h. Vorstellungen oder Bilder, welche weich gestaltet und gefärbt seyn können um eine Rose auszumachen, oder Vorstellungen, welche hart und schwer und groß und rund werden können um einen Mühlstein zu bilden. Das unmittelbar Wahrgenommene, sagt Berkeley, ist ein Phänomen. — Hier theilen Sie uns dann mit, daß wir (nicht Sie) einen Doppelsinn, denselben Doppelsinn wie oben, benützen; daß aber, indem wir oben eine von den zwei Bedeu-

tungen des doppelsinnigen Ausdrucks gebrauchen, wir hingegen hier die andere von ihnen anwenden, daß, indem wir in dem ersten Satze Berkeley's den Ausdruck „unmittelbar“ in dem entgegengesetzten Sinne als „mittelbar“ nehmen, wir hier, im Gegentheil, in dem zweiten Satze Berkeley's diesen Ausdruck „unmittelbar“ in seinem natürlichen Sinne, und nicht als „mittelbar“ nehmen. — Auf diese Art ist die in Ihrem Grundriß erwähnte Quaternio schnell aufgebauet. Giebt es doch in dem ganzen Umfang der Vernunft keinen einzigen Schluß in dem Sie nicht auf diese Weise eine Quaternio aufstellen könnten. Nehmen Sie gegen des Verfasser Meinung, wie hier, den medium Terminum im natürlichen Sinne in einer Prämisse und im gerade entgegengesetzten Sinne in der andern Prämisse, so steht Ihnen immer und überall eine blühende Quaternio zu Gebote. —

Soweit von der vemeintlichen Quaternio; aber wo ist der vermeintliche Schluß? — Ich erkenne keinen. Sagen Sie mir doch, geehrter Freund, was kann Sie je auf diesen logischen Sumpfboden geführt haben? Es giebt nichts, weder in den Ausdrücken noch in dem Gegenstande, wodurch der Weg dahin für Sie leicht gangbar gemacht würde. Ich kann aber nicht umhin den Verdacht zu hegen, daß Sie in alles dies Mißverständniß über Berkeley und in diese curiose zu seinem Umsturz ersonnene Sprachtheorie (sehen = folgern; unmittelbar wahrnehmen = mittelbar wahrnehmen) durch irgend eine unbestimmte Vorstellung verlockt wurden, daß Berkeley Ihnen in der angeführten Stelle einen Vernunft-Schluß geben wollte. — Aber Sie irren sich. Er wollte keinen geben. Dies ist nur Ihr gewöhnliches Verkennen von Allem was unser großer englischer Philosoph sagt, selbst wenn er deutsch spricht. Vielmehr wollte er Ihnen mit diesen Worten nur die zwei Hauptsätze mittheilen, woraus seine ganze Lehre zusammengesetzt ist. Er zog keine Folgerung daraus; und ich auch nicht. Es gab keine die gezogen werden könnte, aber nicht darum, weil diese Hauptsätze einen doppelsinnigen Terminum medium enthielten, sondern weil sie selbst überhaupt keinen Doppelsinn enthielten. Der eine von diesen Hauptsätzen stellt nur das dar was alle Menschen für wahr halten, und daß selbst die ungebildeten dieses für wahr halten; der andere stellt nur dar, was die Sachkundigen wissen, und daß diese alle solches wissen. Was für einen Schluß war es möglich aus diesen zwei Hauptsätzen zu errichten? — Sie sprechen viel von diesem vermeintlichen „Schluß“ und viel v[on] vermeintlichen „Prämissen“; und in diesen Worten denke ich m[ir] daß ich das Irrlicht entdecke, durch welches Sie, von dies[er] Quaternio-Alp schon gedrückt, weit hinaus in die Mitte ei[nes] Morastes von Quaternionen geködert wurden. Nichtsdestowe[niger]

ger erhellt, daß wenn wir die Gelehrten und die Ungelehrten auslassen und den Worten bloß den natürlichen Sinn geben, so haben wir die Materialien zu einem Schluß, der so lautet: die realen materiellen Dinge sind diejenigen die wir unmittelbar wahrnehmen, d. h. die wir sehen und greifen; das was wir unmittelbar wahrnehmen, ist Phänomen; die realen materiellen Dinge also sind Phänomene. Worin tadeln Sie diesen Schluß? — Welche von diesen Prämissen läugnen Sie? — Sie haben uns schon gesagt: die erste Prämisse; Sie läugnen die Realität von Allem was wir sehen und greifen; und dieses ist in der That die Ungereimtheit (das „Quod est absurdum"), wozu es mir völlig genügt Sie zurückgeführt zu haben. —

Und der vorige ist nicht der einzige mit Ihrer Sprachtheorie verbundene Punkt, den ich zu tadeln habe und der mich in Erstaunen setzt. Folgender ist ein anderer von diesen Punkten: die ganze Frage zwischen uns ist wie Sie dieselbe stellen (S. 65). Diese Frage ist, ob es eine geheime Art von Materie oder undenkender Substanz neben der offenbaren Art giebt, woraus unser phänomenales Universum zusammengesetzt sey, — eine transscendentale Materie sowohl als eine untransscendentale, — eine unphänomenale sowohl als eine phänomenale, — eine übersinnliche sowohl als eine sinnliche, — eine Materie deren wir uns nie bewußt werden könnten sowohl als die deren wir uns stets bewußt sind, — eine gefolgerte sowohl als die nicht gefolgerte, — eine wahrscheinliche sowohl als diejenige die gar keine Wahrscheinlichkeit hat; — die Frage ist, ob der Stuhl z. B. den wir sehen und worauf wir sitzen und den wir gewöhnlich den realen Stuhl nennen, der reale Stuhl ist, oder ob der reale Stuhl nicht im Gegentheil ein Stuhl sey, welchen Sie (wie Sie uns sagen) aus dem gesehenen und gefühlten Stuhl folgern können, welchen Sie auch als die Veranlassung oder Ursache des sinnlichen betrachten, und welcher unsinnliche Stuhl, nicht nur, wie Sie uns sagen, „wahrscheinlich" ableitbar sey, sondern auch aus einer von dem sinnlichen ganz verschiedenen Beschaffenheit bestehe, und in einer ungeheuer großen Entfernung von dem sinnlichen Stuhl, jenseits der Grenzen unseres Universums, stehe. — Dieß ist unsere ganze Frage, und von ihr haben Sie selber (S. 65. 72) als von der ganzen Frage gesprochen. Dennoch sagen Sie auf der letzten Seite Ihres Briefes, daß Sie Sich sorgsam alles Unterscheidens zwischen diesen zwei ganz verschiedenen Sachen — zwischen dem nicht-Gefolgerten, dem Phänomenalen, dem Untransscendentalen, dem Offenbaren, dem Sinnlichen, dem im Bewußtseyn Vorhandenen auf einer Seite, und dem Gefolgerten, dem Unphänomenalen, dem Transscendentalen, dem Geheimen, dem Uebersinnlichen,

dem nie im Bewußtseyn Vorhandenen von der andern Seite — enthielten, und Sie haben, Ihren ganzen Brief hindurch, nach Ihrem eigenen Geständniß die gewöhnlichen Namen, Zeitwörter und Beiwörter der Phänomene auf die vermeintlichen übersinnlichen Quasi-Sachen angewandt, welche Sie durch Schlußfolge mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit (wie Sie Sich einbilden) aus den Phänomenen aufstellen. Aber wie können wir, ich bitte Sie, die Untersuchung anfangen oder die Frage zur Entscheidung bringen, aus welcher Materie nämlich unsere Sinnenwelt bestehe und zusammengesetzt sey, oder auf welchen von diesen zwei Substanzen wir den Ausdruck „Stuhl" z. B. anwenden sollen, wenn es nicht erlaubt ist von beiden zu sprechen und deutlich verschiedene Namen für beide zu brauchen. Wie soll die Sache ohne unendliche Petitiones Principii und unendliche sehr häßliche Quaterniones terminorum von Ihrer Seite gethan werden? Sie schmeicheln Sich daß Sie es thun; Aber Sie thun es nicht. Ihre Logik ist hier von Quaternionibus und Petitionibus gänzlich überschwemmt; und damit bringen Sie an's Licht, wie durchaus Sie über die vorliegende Frage getäuscht sind. Sie scheinen allenthalben zuweilen von einer Natur, zuweilen von der andern promiscue zu sprechen, beinahe immer, wie Sie hier öffentlich bekennen (S. 84), unter demselben Namen und beinahe immer überzeugt, wenigstens anscheinend überzeugt, daß Sie bloß von einer und derselben Natur sprechen. Für alle selbst gering in diesem Gegenstande Erfahrenen ist die Verwirrung worin Sie verfallen sind offenbar. Es ist kaum nöthig, daß ich es sage: ich thue nichts der Art. Im Gegentheil, ich zeichne diesen Unterschied allenthalben am strengsten aus, und erlaube ihm gar nie sich aus den Augen zu verlieren. Diesen Unterschied klar zu behalten, ist in der That eine vollkommene Widerlegung Ihrer ganzen Theorie. —

Das aber ist nicht alles was Sie hierin gethan haben. Sie geben noch weiter zwei Gründe an, warum Sie den erforderlichen Unterschied nicht machen und warum Sie auf die Nicht-Phänomene die Redeweise der Phänomene anwenden. Erstens, Sie sagen, daß die Redensarten von dem Unphänomenalen doppelsinnig sind, obschon diese Doppelsinnigkeit noch nicht in der Redeweise von dem Phänomenalen liegt! — und so führen Sie sie ein! — Wirklich mag ich kaum hier meinen Augen glauben. Sie fürchten Sich jedoch, daß die Sprache des Uebersinnlichen doppelsinnig sey, — daß „gefolgerte", „heime", „transscendentale", „unphänomenale" Materie, der „ziemlich wahrscheinliche" Stuhl worauf ich sitze, und andern Ausdrücke, die gebraucht sind um den Stoff zu bez[...]nen, den Sie als den weit entfernten Anlaß der Phänom[...]

vertheidigen, zweideutige Ausdrücke sind, und deshalb wollen Sie nichts davon wissen. Doch haben diese Ausdrücke wirklich ein jeder zwei Bedeutungen? — Was für zwei Bedeutungen hat ein jeder? Was anderes bedeuten je diese Ausdrücke, als eben nur den ungesehenen Apparat den Sie vertheidigen (S. 65 und 72). Was mich betrifft, so meine ich nie irgend etwas anderes unter diesen Ausdrücken als diesen vermeintlichen weit entfernten Apparat von unsichtbaren Sachen, auch habe ich nie irgend eine Person die etwas anderes meinte, weder in Büchern oder in Gesellschaft, gefunden. Kant nannte diese abstrakten Dinge oder bloßen Dinge außerweltliche Dinge „Dinge an sich", nie aber vermischte er diese, wie Sie es thun wollen, mit der weltlichen Serie; — und Sie werden nie finden, daß ich diesen Ausdrücken mehr als die eine Bedeutung jedem gebe; — vielmehr, Sie werden mich immer bereit finden mit meinem Gegner sorgsam mitzuwirken, um diese Ausdrücke von allen andern Deutungen abzusondern. — Zweitens: Sie gestehen, daß wenn Sie den Gegnern Ihrer Bildtheorie erlaubten, Ihren wahrscheinlichen (gefolgerten) Stuhl von dem gesehenen (dem nicht gefolgerten) zu unterscheiden, und von diesen zwei ganz verschiedenen Sachen mit irgend einer Art Deutlichkeit zu sprechen, so würde die Unvernünftigkeit sogleich offenbar werden, beide Sachen so mit einem Namen zu bezeichnen und sogar zwei Sachen hier anstatt einer ersonnen zu haben. Dies gebe ich nicht nur zu, sondern ich bestehe streng darauf; und diese Thatsache, anstatt etwas zu verbergen und zu verwirren, ist etwas hier für die Wahrheit so äußerst bedeutendes, daß ich mich, mit entgegengesetztem Zwecke, ernstlich bemühe, diese von Ihnen so offen eingestandene Thatsache vor den Augen unserer Leser stets aufrecht zu erhalten. —

III. Die „Große Kopf"-Theorie. Hier haben wir vielleicht den sonderbarsten Theil Ihrer Lehre. Ein jeder von uns enthält, nach Ihnen, das ganze sinnliche Universum in seinem Kopf! Sie halten dafür, daß dieser unermeßliche gewichtige Abguß oder dieses in drei Dimensionen ungeheuer ausgedehnte „Bild", wie Sie das Universum nennen, nebst Allem dazu gehörigen das groß und gefärbt, hart und schwer sey, innerhalb unsererSchädel vorhanden bestehe! Und da dieses Alles natürlich nicht Raum genug innerhalb unserer Schädelbilder haben könnte, die kaum einen Cubikfuß groß sind, so erklären Sie uns, daß nicht darin, sondern innerhalb unserer „Schädelvorbilder" oder der „Schädel an sich" das Universumbild stecke, welche Schädel nach Ihnen etwas größer als der unermeßliche Abguß (oder Bild) sind, den wir das Universum nennen! — Auf welche Weise wir uns auch ausdrücken wollen, bleibt das

Gesagte unverändert, und glücklicherweise ist dieses hier sehr klar. Wir müssen aber nicht Ihre verschiedenen Theorien vermischen. Sie behaupten mit Berkeley und Kant und allen wissenschaftlichen Männern, daß das materielle Universum, welches wir unmittelbar vor Augen haben, ein Phänomen nebst dessen Gesetzen ist, und daß unsere menschlichen Körper und alle andern materiellen Objekte, deren Natur ist unmittelbar wahrgenommen zu seyn, auch Phänomene sind, und außerhalb einander in den verschiedenen Entfernungen vorhanden sind, wo wir diese Objekte sehen und fühlen und zu finden erwarten. Nur so weit gehen Sie mit Berkeley; denn nur soweit ist er gegangen. — Ihr nächster Schritt ist mit Kant. Sie weichen von Berkeley und den meisten Wissenschaftlichen, allein nicht von allen und nicht von Kant darin ab, daß Sie behaupten, es gebe einige mit der Hervorbringung jener Phänomene verbundene undenkende Anlässe, unbekannte Umstände oder Etwas wenigstens von der Art. (Diejenigen die diese Anlässe als Ideen ansehen, bleiben immer bei Berkeley stehen; die meisten aber lassen das Unbekannte unbekannt bleiben.) — Bis hierher (wie schon oft gesagt) steht nichts in Ihren Ansichten, welches eigentlich das Ihrige ist. Hier aber fangen Ihre eigenen Theorien an; — zuerst die Abgußtheorie oder die Doctrin von schweren, harten, in drei Dimensionen ungeheuer ausgedehnten Bildern; demnächst folgt die Sprachtheorie, wonach die entgegengesetzten Ausdrücke, z. B. Sehen und Nicht-Sehen, Greifen und Nicht-Greifen, mittelbar und unmittelbar, das wahrscheinlich Vorhandene und das sinnlich Vorhandene, die Ursache einer Wirkung und die Wirkung dieser Ursache, das Abbild und das Vorbild u. s. w., das Nämliche bedeuten und immer ununterschieden gebraucht werden müssen. Dann folgt das Merkwürdigste in Ihrem ganzen System, — die Große-Kopf-Theorie, der erstaunlichste und most dashing Theil vom Ganzen. Der harte und schwere in drei Dimensionen unermeßliche Stoff des Universumbildes ist in unseren Köpfen, — nicht, sagen Sie, in unsern Kopfbildern, die zu klein sind, sondern in den Vorbildern oder Ursachen dieser Kopfbilder. Wo Ihre vermeintlichen Vorbilder oder Ursachen von Bildern stehen, sagen Sie gar nicht. Sie sagen nur, daß diese gewiß irgendwo sind, und daß dieses Irgendwo jenseits derjenigen Sternbilder ist, die am Weitesten von unsern Leibbildern entfernt sind. — Wo a[…] immer diese Originale oder Vorbilder oder Ursachen befindlich a[…] seyn mögen, giebt es gewisse Umstände unter ihnen, unbekan[…] Umstände, etwas wie Kasten (aber nicht Kasten, denn Ka[…] sind Phänomene), ein jeder größer als das ganze Univers[…] bild, in deren jedem dieses ungeheuere Universumbild nebst […]

ner Härte, seiner Schwere und seinen unermeßlichen dreierlei Dimensionen beherbergt und eingefaßt sey (S. 76), — indem die Behälter, wovon hier gesprochen wird, die unbekannten Vorbilder unserer Kopfbilder nach Ihrer Theorie sind. Ich würde nicht, sage ich, gewagt haben, diesen Theil Ihrer Theorie darzustellen, wenn Sie selbst nicht so freimüthig und in Ihrer brieflichen Darstellung (S. 76 und an andern Orten) so ausdrücklich ihn betont hätten. Ihre Theorie hier ist, daß der menschliche Geist am Wahrscheinlichsten Etwas in drei Dimensionen Ausgedehntes, wie es die sinnliche Materie ist, innerhalb des Schädels wie ein Vogel in einem Käficht enthalte, — daß das unermeßliche dreifach ausgedehnte Universumbild nebst allen seinen großen, harten und schweren Bildern innerhalb dieses wahrscheinlich ausgedehnten Geistes, und dieser wahrscheinlich ausgedehnte Geist wiederum innerhalb des gewiß ausgedehnten Kopfes enthalten sey. — Die ganze Schwierigkeit dieses Theils Ihrer Theorie muß Ihnen unbemerkt geblieben seyn, da die einzige Erklärung, die Sie uns hier geben, die ist, daß das Universumbild nicht so innerhalb des Kopfbildes, was offenbar unmöglich seyn würde, sondern innerhalb des Vorbildes (der Ursache) des Kopfbildes enthalten und beherbergt sey, daß Niemand bewiesen habe, Ihre vermeintliche Ursache (das Vorbild) des Kopfbildes sey nicht viel größer als das Universumbild, und daß auf diese Weise die physische Möglichkeit Ihrer Theorie gerettet wird! Wenn aber Größe hier etwas bedeutet, was heißt es zu sagen, daß die Ursache von jedem kleinen Kopfbilde wahrscheinlich so groß als das ganze Universumbild sey? Ist die Ursache irgend eines kleinen Bildes in dem Universumbilde auf diese Weise größer als das Bild des Ganzen? — Ein jeder unsinnliche oder transscendentale Schädel kann nach Ihnen unser unermeßliches Universum von großen Sternbildern und großen Gebirgsbildern umfassen und beherbergen. Also, vorausgesetzt daß es tausend Millionen lebendiger Schädel, jeden größer als unser sinnliches Universum, dieses Ihr Universumbild von unermeßlichen Raume gebe, wo sind dann alle diese ungeheuren Schädel-an-sich? Wo stehen, nach Ihnen, alle diese unermeßlichen Vorbilder? Wo sind sie umfaßt und beherbergt? — Sie dürfen nicht wohl antworten: Im grenzenlosen Raume; denn grenzenloser Raum ist schon innerhalb eines jeden dieser Schädelvorbilder. Und wenn Ihre transscendentalen, übersinnlichen Köpfe so ungeheuer groß sind, von welcher Größe sind die transscendentalen Leiber? Kein Riesenmärchen ward je auf diese Spitze getrieben. Und was für Größe haben die Berge an sich bei diesen Riesen, und die Planeten an sich und die Fixsterne an sich? In was für grenzenlosem Raume jenseits

unseres sinnlichen grenzenlosen Raumes sind alle diese verschiedenen grenzenlosen Räume oder Raum-Vorbilder so enthalten und beherbergt, daß überdieß deren Bewegungen den Bewegungen ihrer sehr unähnlichen Bilder bei uns entsprechen könnten? — Sie antworten: nichts hindert es (S. 76. 77). Das Vorbild des Stuhls worauf ich sitze kann sehr wohl unermeßlichen Raum einnehmen, und das Vorbild meines Kopfbildes auch! Nichts hindert! Niemand hat das Gegentheil noch je bewiesen! — Sie haben ohne Zweifel Recht, geehrtester Freund, denn Niemand, so weit ich weiß, hat je zuvor die Behauptung vorgebracht, die eine solche Widerlegung fordern sollte. Nicht nur haben Sie in diesem Allen viel mehr das Verdienst der Originalität, als Sie, wenn Sie Ihre Lehre „der weitaus überwiegenden Mehrzahl der heutigen Naturforscher" (S. 74) zuschreiben, zu denken scheinen, sondern Sie werden auch, meines Erachtens, Niemand finden der geneigt sey, dieses Verdienst Ihnen zu bestreiten. Viele werden ohne Zweifel versuchen, wie ich auch streng versucht habe, einen andern Sinn in Ihren Worten zu finden und diese anders zu verstehen. Ihre Deutlichkeit und Gewissenhaftigkeit aber haben dieses unmöglich gemacht. Wir dürfen nur hoffen, daß sobald Sie die apriorische und einfache Berkeley'sche Lehre ein wenig weiter überlegt haben, werden Sie keine Nothwendigkeit mehr für die willkürliche und verwickelte Theorie von Bildern, von Sprachen und von großen Köpfen erkennen, womit Sie hier diese zu ersetzen oder vielmehr zu verquicken versuchen. —

Vergleich der Berkey'schen und der Ueberweg'schen Lehre.

Eine Vergleichung der zwei nun dargestellten Lehren, der Ihrigen und der Berkeley's, macht ganz klar, daß diese Lehren sich nicht widersprechen noch einander stören. Sie betreffen nicht die nämliche Frage. — Die einzige Sache die den Anschein des Gegentheils giebt, ist, daß Sie Ihren Vorbildern die Namen anweisen, welche Sie von unserer gewöhnlichen Berkeley'schen Sinnenwelt entnehmen, indem Sie uns ein ganz entgegengesetztes Sortiment von Redensarten dafür schenken. Die Sachen aber bestehen durchaus unverändert. Die Lehre Berkeley's, die gewöhnliche metaphysische Lehre aller Physiker welche eine haben, betrifft nur das gesehene und gefühlte Universum und die darin gesehenen und gefühlten Objekte, das unermeßliche Universum von harten, schweren und dreifach ausgedeh[...] Phänomenen, die Berkeley „Vorstellungen" („ideas") und [...] „Bilder" nennen, welche Vorstellungen oder Bilder alle au[...] halb einander, selbst außerhalb derjenigen die wir unsere S[...] del nennen, existiren, und obschon „bloße" Vorstellungen [...]

„bloße" Bilder, oder wie diese Dinge sonst heißen mögen, nichts destoweniger pfundweise gewogen und ellenweise gemessen sind. Dieses allein ist das was Berkeley's Lehre behandelt, wohingegen die Ihrige sich auf ein nicht sinnliches, sondern nur wahrscheinliches, vermeintliches, weit entferntes Universum von ganz unähnlichen Vorbildern bezieht. Hier finden wir überhaupt nichts zwischen den zwei Lehren Unverträgliches. Im Gegentheil, so ganz harmonisch sind sie, daß wenn unsere gemeinsame, die Berkeley'sche, nicht wahr wäre, so würde es Ihnen an den Materialien fehlen, woraus Sie Ihre eigene Lehre von einem transscendentalen und übersinnlichen Universum aufgebaut haben. Sie haben diese Lehre Berkeley's als die Basis der Ihrigen nöthig, und könnten darin ohne sie gar keinen Schritt thun und gar nichts ohne sie zu Stande gebracht haben; so weit entfernt sind Sie die Lehre Berkeley's, wie Sie glauben, zu verschmähen, oder wie Sie sagen, „als unerwiesen und falsch zurückzuweisen". — Berkeley erklärt das äußerliche, reale, materielle Universum für ein All von sinnlichen Phänomenen sammt deren Gesetzen, und damit stimmen alle heutigen Naturforscher überein. Diese Lehre läugnen Sie nicht. Sie stimmen auch damit überein; und dann fahren Sie fort Ihre eigene Theorie darauf zu bauen, die aus drei verständlichen, unverkleideten Principien: der Bildtheorie, der Sprachtheorie und der Großekopftheorie, besteht, welche drei Principien, ob sie gleich immer sehr curios und verwunderlich sind, keineswegs unserer gemeinsamen Berkeley'schen Lehre im Mindesten widerstreiten. Sie irren sich gänzlich wenn Sie sich dieses Widerstreiten einbilden. Es giebt nichts davon. Ihr ganzer Brief ist gleichwohl unter dieser irrigen Voraussetzung geschrieben. Die ersten drei Viertel dieses Briefes haben Sie damit eingenommen, daß Sie versuchen die Möglichkeit Ihrer dreitheiligen Theorie zu expliciren und dabei nachzuweisen, daß die nie bezweifelte Möglichkeit der Berkeley'schen Lehre die der Ihrigen nicht hindert; das übrige Viertel Ihres Briefes wird damit eingenommen, daß, nach Ihnen, die Berkeley'sche Lehre nicht wahrscheinlich ist, und daß also die Ihrige wahr seyn muß. — Aber wo ist hier der Zusammenhang? — Erlauben Sie mir Sie hier auch zu erinnern, daß, obschon alle Gelehrten die Möglichkeit unserer metaphysischen Lehre zugeben und immer zugegeben haben, Niemand von deren Wahrscheinlichkeit spricht wie Sie denken. Gar Niemand. Sie ist apriorisch oder sie ist nichts. In der Metaphysik giebt es nichts anderes als das Apriorische. Sie ist, ich gebe es zu, nicht wahrscheinlich. Aber die 47te Aufgabe des ersten Buchs Euclid's ist auch nicht wahrscheinlich. Sie ist nichts destoweniger wahr. Ueberdies, die Unwahrscheinlichkeit, wovon Sie sprechen, die

unterbrochene Existenz eines Gedichtes, einer Geschichte oder anderer Phänomene, existirt nicht. —

Geschichte der Berkeley'schen Lehre.

Das letzte von Ihren unerklärbaren Mißverständnissen über Berkeley, das ich nun behandeln werde, scheint allermeistens beigetragen zu haben, Sie von der sorgsamen Erforschung unserer englischen Lehre abgelenkt zu haben, und fordert also als Stein des Anstoßes Anderen angezeigt zu werden, selbst wenn die damit verbundenen Thatsachen keine Kraft mehr haben sollten, Sie, geehrtester Freund, zu einer neuen Untersuchung der ganzen Frage zu bringen. Dieses Mißverständniß bezieht sich auf die Annahme, die unsere Lehre bei den tiefsinnigsten Männern gefunden hat und noch findet. — Gestehend daß die Lehre jetzt viel mehr als ehemals beachtet wird, behaupten Sie, daß sie lange Zeit (anscheinend meinen Sie, seitdem sie zuerst von Berkeley gegründet war) nur als „der seltsame Einfall eines vereinzelten Denkers" angesehen wurde. Nie aber war sie so angesehen. Hier sind Sie, ich versichere Sie, durchaus falsch berichtet. In England, als zuerst vorgebracht, hatte sie mit einmal mehrere Anhänger unter den ausgezeichnetsten Denkern der Zeit, selbst unter den Nichtmetaphysikern. Und nie hat dieses aufgehört. Als Hume, der diese Lehre verwarf und leugnete, sie verlachte und falsch darstellte, fielen die oberflächlicheren Anhänger weg; die englischen Metaphysiker aber blieben immer Berkeleyaner, ob sie sich mit dem was Hume verlachte, identificiren mochten oder nicht. Es gab nichts in der Lehre das ein deren Kundiger bestreiten wollte. — Und in Deutschland standen die Sachen in dieser Rücksicht nicht sehr verschieden. Alle die Ausgezeichneten von Kant bis Hegel hielten Berkeley's Lehre für wahr, ob sie wußten oder nicht wußten, daß es seine Lehre war, die sie so für wahr hielten, indem diese Alle sie durch Kant und ohne Berkeley's Namen gelernt hatten; — und Sie werden finden, daß die Mehrzahl der deutschen Metaphysiker, wenn nicht alle, noch jetzt diese Lehre, nicht immer zwar bewußt als Berkeley's, sondern häufiger als einen Theil der Kant's, für wahr halten. Sie verkennen den Punkt worin die zwischen den deutschen Metaphysikern und Berkeley befindliche Verschiedenheit liegt, wenn es überhaupt eine erkennbare giebt. Diese Verschiedenheit bezieht sich nie auf den Stoff woraus das materielle Universum selbst besteht oder auf seine Natur, sondern nur auf die Ursache davon und auf die Natur dieser Ursache, — nie auf das Bewirkte sondern nur auf das Bewirkende. Unsere englische Lehre ist, daß das materielle Universum ein Phänomen,

nicht wahrnehmendes Ding, das Objekt des Ego oder des wahrnehmenden Dings ist. Damit stimmt jeder Metaphysiker überein; wenigstens habe ich nie einen welcher dieses läugnet gefunden. Die einzige Bemerkung, die hier für Widerspruch erkannt werden könnte, ist die: „Ja, aber woher dieses Universum, dieses Phänomen? Was ist die Ursache der Sinnenwelt?" — Diese Frage macht dennoch keine Einwendung aus. Denn natürlich muß man nach einer hinreichenden Ursache forschen. Die Frage ward sogar von dem Gründer der Lehre selbst aufgestellt. Und über diese Frage hinsichtlich der Ursache des Universums ist die Meinungsverschiedenheit ziemlich groß, nicht nur zwischen Berkeley und der Mehrzahl der deutschen Denker, sondern auch zwischen allen diesen Denkern selbst. Einige behaupten, daß das materielle Universum überhaupt keine Ursache hat; einige, daß es nur eine Ursache, andere, daß es zwei giebt; noch andere, daß die Ursache der materiellen Substanz und ihrer Verschiedenheiten (Veränderungen) unzählbar sind, und daß jeder verschiedene Theil des Ganzen eine verschiedene Ursache hat. In diesem Allen giebt es nicht die mindeste Abweichung von der Lehre Berkeley's über die Materie oder den Stoff des äußerlichen Universums, über die Natur der phänomenalen Substanz womit wir zu schaffen haben, und wovon jeder Theil aus einer sichtbaren und tastbaren Natur eingestanden besteht.

Diejenigen die dafür halten, daß der wesentliche Stoff (Inhalt oder Substanz) eines Phänomens keine Ursache hat, behaupten dieses auf zwei Weisen: einige sagen, daß dieses Phänomen, das Universum, kein Ereigniß (eventum), keine Veränderung ist, also keinen Anfang und deswegen keine Ursache hat oder hatte; andere sagen, daß das Universum ein Ereigniß, Vorfall oder Ausgang, eine Veränderung ist, folglich einen Anfang und also eine Ursache hat, daß aber dieses Phänomen seine eigene Ursache (causa sui) sey. Zuweilen wird dieses dadurch ausgedrückt, daß nichts etwas verursacht oder daß Alles Alles hervorbringt; welche Ausdrücke alle dasselbe bedeuten. —

Von denjenigen die behaupten, daß es nur Eine Ursache der Sinnenwelt giebt, behaupten einige weiter, daß diese einzige Ursache sich dessen was sie schafft bewußt ist, daß sie, was sie auch anders seyn mag, als ein Geist, d. h. als ein persönliches denkendes von allen seinen Gedanken und seinen Handlungen verschiedenes Wesen, als ein einziger, selbstbewußter mathematischer Punkt, Mittelpunkt oder Centrum von Kräften existirt (und diese Philosophen sind diejenigen die mit Berkeley, selbst hinsichtlich der Ursache der Sinnenwelt übereinstimmen);

während andere aus derselben Classe behaupten: diese einzige Ursache sey Etwas nicht selbstbewußtes, Etwas das sich dessen nicht bewußt ist, was es thut. Unter denjenigen, welche die Ursache des Weltalls für bewußtlos halten, erklären einige diese Ursache für ausgedehnt, andere für unausgedehnt.

Diejenigen, welche dafür halten, daß es zwei Ursachen von diesem sinnlichen Weltall giebt, halten auch dafür, daß die eine von diesen zwei Ursachen sich dessen bewußt ist was sie thut, die andere nicht, und daß die eine Ursache die Wirkung beabsichtigt, die andere Ursache nicht. Diese behaupten weiter, daß die selbstbewußte Ursache oder der persönliche Geist die ganze Kraft besitzt, welche gebraucht wird, daß jedoch die unwissende Ursache, das Centrum von wirkendem Unbewußten, dem übermenschlichen Geist auf eine unerklärte Weise in der Hervorbringung der Phänomene beisteht und hilft. — Diejenigen welche für wahr halten, daß es nicht bloß eine einzige Ursache des Universums, noch bloß zwei Ursachen, sondern eine unzählbare Vielheit von Unsachen giebt, durch deren vereinigtes Wirken das materielle Universum hervorgebracht wird, — jene Philosophen betrachten alle diese Ursachen oder Centren von Kräften (wovon man ein ungeheueres System, eine Art von Universum voraussetzt) entweder als von einem selbstbewußten Wirkenden beaufsichtigt und geführt oder als nicht in solcher Führung existirend. In beiden Fällen sind diese unwissenden Centren von Kräften in deutscher Metaphysik als die Dinge-an-sich, obschon nicht als die Kants, bekannt, und wie der ausgezeichnete Philosoph, der etwas zuerst so nannte, giebt Jedermann zu, was an sich ganz klar ist, daß diese „Dinge-an-sich" keinen Theil des Objektiven, der Sinnenwelt, ausmachen. Was für Ausdrücke Kant auch auf diese mathematischen Punkte angewandt hat, hat er sie nie (wir müssen dieses nicht vergessen) als Objekte des Ego angesehen oder genannt. —

Nun aber, unter allen den Vertheidigern dieser verschiedenen Begriffe können Sie weder einen einzigen Schriftsteller nennen, welcher behauptet, daß das materielle Universum nicht ein Phänomen nebst seinen Gesetzen sey, noch einen einzigen, welcher, wenn er die zwei Ursachen annimmt, behauptet, daß entweder die denkende Ursache selbst oder die undenkende Ursache das materielle Universum sey das sie hervorbringt, noch einen einzigen, welcher behauptet, daß die denkende Ursache und die undenkende Ursache vereinigt, dieses materielle Universum ausma
Daß das materielle Universum wesentlich ein Phänomen ist, nie, seitdem Berkeley dieses zuerst lehrte, der seltsame Ein eines isolirten Denkers gewesen wie Sie voraussetzen. Vielm zeigt die Geschichte der Philosophie, daß es nie eine Zeit

tiefem Nachdenken ohne diese Lehre gab, und daß heutzutage, genau gesprochen, gar keine andere existirt. —

Nicht nur also fehlt Ihnen gänzlich die Unterstützung dieser Art, worauf Sie so zuversichtlich gerechnet haben um unsere Lehre für „unwahrscheinlich" zu erklären, sondern auch, Ihre Fahne verlassend, stellt sich alle diese Unterstützung mit überwältigender Kraft in die Mitte unseres Feld-Lagers. Wie gesagt aber, taugt hier die Wahrscheinlichkeit gar nichts. In der Metaphysik kann es keine geben ebenso wenig als hinsichtlich der oben erwähnten 47ten Aufgabe des ersten Buchs Euclid's. Wenn wir von solchen Principien als Wahrscheinlichkeiten sprechen, so mißbrauchen wir die Sprache oder mißverstehen wir die Principien. —

Berlin, März 1870.

II. Collyns Simon L. L. D. an Prof. Dr. Freih. v. Reichlin-Meldegg.

Ich antworte nun, hochverehrter Herr Baron, auf Ihren in der vorliegenden Zeitschrift (Band LVI) erschienenen Brief. Ich danke Ihnen nicht nur im eigenen Namen sondern auch in dem unserer Tiefdenkenden in England, für jene öffentliche und freimüthige Darstellung Ihrer Einwürfe gegen unsere englische Lehre, und recht herzlich erwiedere ich das freundliche Gefühl und die Hochachtung, die Sie gegen mich so nachsichtig ausdrücken. —

Mein schon für diese Zeitschrift an Professor Ueberweg geschriebener und hiermit auch in dieser Nummer erscheinender Brief behandelt mehrere der von Ihnen erwähnten Punkte. Nehmen Sie gefälligst, was ich darin über diese Punkte sage, als eine Antwort auf jene Theile Ihres Briefes an. —

Sie füllen die ersten 7 Seiten Ihres Briefes mit einer Darstellung unserer Lehre. Es ist zu bedauern, daß Sie nicht eine Darstellung Ihrer eigenen Lehre auch gegeben haben, die Sie für die entgegengesetzte und richtigere Weltanschauung halten. Eine solche Angabe ist immer für den klaren Begriff der Streitfrage unentbehrlich; besonders ist es so im gegenwärtigen Falle. Wegen Mangels also an einer klarern und vollständigern Darstellung Ihrer Lehre, reiche ich eine kurze dar. Ich deute auch sechs Mißverständnisse über unsere Lehre an, welche in Ihrer Darstellung davon vorkommen.

In den letzten 9 Seiten Ihres Briefes geben Sie die Betrachtung an, welche nach Ihnen unsere Lehre widerlegt. Die Lehre sey physisch unmöglich. Es wird aber einleuchten, daß Sie die ganze Streitfrage in jeder Hinsicht mißverstehen, und daß, selbst wenn es nicht so wäre, selbst wenn unsere Lehre

diejenige welche Sie vermuthen, wäre, die vermeintliche physische Unmöglichkeit in der That überhaupt nicht existirte. — Das ist alles was Sie mir hier zu zeigen aufgegeben haben. —

1) Wenn wir sagen: Etwas existire in dem Geiste, Etwas sey in der wahrnehmenden Substanz, so meinen wir nicht, als ob es auch Etwas ober- oder unterhalb des Geistes seyn könnte, nicht, „wie in einem Kasten", und gar nicht, als ob es „in dem Kopfe" sey. Wir meinen nur „in Beziehung auf" eine solche Substanz, „in Beziehung auf" den Geist, wie auch selbst der Raum (die dreierlei Ausdehnung) existirt. Wir meinen immer etwas Phänomenales. Wir behaupten, daß dem Geiste gar kein räumliches Innerhalb oder Außerhalb angehöre, — gar nicht mehr als der Nummer Eins, oder der Musik, oder einer sogenannten „bloßen Idee". —

2) Wenn wir von „Perceptionen" oder „Wahrnehmungen" als percipirten, wahrgenommenen Dingen sprechen, so meinen wir nie die Acte des Percipirens. Wir meinen nur Erscheinungen, Phänomene, die unmittelbar percipirt werden, die, deren Natur es ist unmittelbar wahrnehmbar zu seyn. Die Verwirrung in welche so Viele gerathen, erklärt deutlich Prof. Ueberweg in seinem Brief (S. 67).

3) Nirgendwo sprechen wir von dem Geist als im Wahrnehmen leidend. Er ist immer activ, immer thätig, — thätig das Gegebene wahrzunehmen. Es ist ein bei Einigen noch immer aushaltendes Mißverständniß, den Geist oder die wahrnehmende Substanz als etwas anzusehen worauf etwas eingedrückt seyn könne, oder das fähig sey Eindrücke zu leiden, wie man ehemals von dem Leibe voraussetzte. Wir halten dafür, daß der Geist nur thätig ist. —

4) Wir läugnen nicht, wie Jedermann schon längst weiß, die Materie. Wir läugnen nur die geheimnißvolle Sache, welche Sie so nennen, — etwas Ungesehenes, Ungefühltes, welches nach Ihnen, das Gesehene und das Gefühlte hervorbringt. Und zwar läugnen wir diese geheimnißvolle undenkende Sache gänzlich. Diese aber ist nicht was man gewöhnlich Materie nennt. Was man Materie nennt ist die gesehene und gefühlte, welche pfundweise gewogen und ellenweise gemessen wird. Diese Materie wird von Ihnen und Prof. Ueberweg geläugnet. Diese Materie läugnen wir nicht. Was Sie Materie nennen und vertheidigen ist Etwas in einer andern Welt, welches unsere Materie, nach Ihnen, bewirkt. Es paßt schwerlich h[illegible] zutage ein Solches „die Materie" zu nennen. —

5) Wir läugnen nicht undenkende körperliche Substanzen. [illegible] diesem Namen aber bezeichnen wir nichts in einem anderen U[illegible] versum, wie Sie thun, und nichts Uebernatürliches entweder [illegible]

tastbares oder unsichtbares, wie das was Sie undenkende körperliche Substanzen nennen. Nach uns, ist eine körperliche undenkende Substanz etwas Natürliches, etwas Gesehenes und Gefühltes, etwas Schweres und oft Undurchdringlicheres als die Atmosphäre, kurz, Etwas in dieser Welt und auf dem Markte Kaufbares. Es ist unmöglich unsere zwei Arten von undenkenden Substanzen, die Ihrige und die unsere, zu verwechseln, — oder zu verkennen, welche von beiden Lehren der Dogmatismus und das Paradoxon sey. —

6) Nicht faute de mieux, wie Sie denken, und wider die Logik und weil wir nichts wahrscheinlicheres haben, sehen wir einen Geist als die Ursache des materiellen Universums, das wir sehen und fühlen an. Wir thun dieses aus einem ganz verschiedenen, ganz empirischen Grunde. Wir thun dieses deswegen, wie ich neulich (Contemporary Review, March, 1870) erklärt habe, weil wir durch unsere Lehre entdeckt haben, daß dieses materielle Universum ein Gedanke, eine Idee, ein Phänomen, eine Erscheinung ist. Wir wissen, daß ein Geist einem andern Geiste einen Gedanken darstellen oder mittheilen kann. Wir kennen nichts Anderes — wir können uns selbst nichts anderes einbilden, das dieses thun könne. Wir ziehen demgemäß unseren Schluß. —

Ich gehe nun an Ihre vermeintliche Widerlegung unserer Doctrin. — Sie lehnen ausdrücklich die Prüfung unserer Beweise ab. Sie denken, daß Sie diese hinreichend widerlegt haben werden, wenn Sie die physische Unmöglichkeit unserer Weltanschauung bewiesen haben. Ich acceptire diese Beweisart. Zeigen Sie diese physische Unmöglichkeit und so werden Sie, gestehe ich zu, genug gethan haben, um irgend eine Lehre auf ewige Zeiten zu widerlegen. Ehe Sie aber anfangen, werden Sie gewiß ein wenig Mißtrauen in diese vermeintliche physische Unmöglichkeit daraus schöpfen, daß Prof. Ueberweg, Ihr eifriger Mitgegner, keine solche Unmöglichkeit erkennt, und daß unsere aufgeklärtesten und feindlichsten Kritiker, wie die Geschichte der Frage zeigt, diese Unmöglichkeit immer rückhaltlos geläugnet haben. —

Ihre eigne Lehre ist, daß das materielle Universum, welches wir sehen und fühlen, nicht das reale oder wenigstens nicht das einzige reale sey, daß es ein anderes Universum einer gänzlich untastbaren und unsichtbaren Natur gebe, daß es natürlich jenseits der entferntesten Grenzen des gesehenen und gefühlten Universums liege, und daß dieses vermeintliche Universum, obschon so weit entfernt, jenseits und außerhalb aller Phänomene oder jenseits und außerhalb des Geistes, wie dasselbe populär und von Ihnen gewöhnlich ausgedrückt wird, nichtsdestoweniger

die eigenthümliche Kraft besitzt, Gedanken zu bilden und einzurichten, oder, mit andern Worten, das sichtbare und fühlbare materielle Universum hervorzurufen; und Sie versichern uns, daß dieses kein Dogmatismus, kein Paradoxon ist. Sie lassen aber hier viel unbestimmt. Sie sagen nicht, ob Sie die Realität des bloß sinnlichen Universums völlig läugnen, auch nicht ob Ihre ausgedehnten Geister das sinnliche oder das außerhalb dessen befindliche, das übersinnliche Universum bewohnen u. s. w. Indessen werde ich mich hierüber an drei Bemerkungen wagen: 1) Wenn Sie, auf diese Weise, jenseits der entferntesten Grenzen dieses realen materiellen Universums gehen, um ein anderes Universum einer ganz verschiedenen und übernatürlichen Art aufzusuchen, welches die Ursache des unserigen seyn soll, so haben Sie gar keinen Grund für dieses Verfahren, welches durchaus willkürlich, selbst unbegreiflich und in der Philosophie beispiellos ist; 2) Sie können nicht Ihr vermeintliches Universum mit mehr Recht für die Ursache des unserigen als für dessen Wirkung erklären; 3) ob Sie schon Etwas der Art in dieser unermeßlichen Entfernung und in diesem unbegreiflichen Daseyn auffänden, doch würde es eben so unmöglich seyn einen Zusammenhang zwischen Ihren zwei Universa als zwischen einem andern Nebelflecken und dem unserigen zu erkennen. —

Die englische Lehre, die Sie auch mit Recht die Berkeley'sche nennen, ist einfach die, daß das reale materielle Universum das wir sehen und fühlen, ein Phänomen (esse = percipi) nebst dessen Gesetzen ist, und aus dieser einzigen Substanz durchaus besteht. Das ist alles. Daß ein übermenschlicher Geist die Ursache des materiellen Universums ist, war schon längst vor den Zeiten Berkeley's eine festgesetzte Lehre. Wer also von dem englischen Philosophen als dem Gründer dieser Lehre und von seiner Lehre als dieser spricht, irrt sich gänzlich. — Seine Lehre — die englische, die Berkeley'sche — ist genau und einfach die so eben beschriebene. Und keine in unseren Begriffen befindliche Verwirrung in Bezug auf solche Ausdrücke als „Materie und Substanz", „in dem Geist" oder „außerhalb des Geistes", „in uns" oder „außer uns", „Perceptionsact" oder „Perceptionsobject", „thätige Substanzen" oder „unthätige Substanzen" u. s. w. kann in Bezug auf diese zwei Doctrinen, die Ihrige und die Unsrige, die mindeste Verwirrung mehr schaffen. —

Das Erste, welches Ihnen, bei der Vergleichung der zwei Lehren, einfallen muß, ist, was ich Prof. Ueberweg vorgest[...] habe, daß die zwei Lehren nicht einander widersprechen, d[...] selbst Ihre Lehre die Wahrheit der unserigen voraussetzt, u[...] daß wenn unser Universum kein Phänomen wäre, würden [...] nie an ein transscendentales gedacht haben. Sie geben

Ihrer Theorie zu, daß alles in unserem gesehenen und gefühlten Universum ein Phänomen ist, und das allein ist unsere Lehre. Ich habe dieses völlig in meinem Brief an Prof. Ueberweg explicirt. Hier also giebt es noch keine Spur der physischen Unmöglichkeit. —

Sie scheinen S. 256 diesen Punkt bestimmter erklären zu wollen. Ich soll, nach Ihnen, es für physisch unmöglich erachten, daß es undenkende unsinnliche Dinge jenseits des sichtbaren und fühlbaren Universums, weiter entfernt als die Nebelflecke und die anderen entferntesten Phänomene, außerhalb des bekannten Ganzen, d. h. außerhalb des Geistes (wie Sie dieses ausdrücken) gebe; und Ihre Beweise sollen zeigen, daß solche undenkenden, unsinnlichen außerhalb unseres Weltalls befindlichen Dinge nicht physisch unmöglich seyen. —

Dieses alles ist ein Mißverständniß. Nicht nur behaupte ich nicht was Sie mir hier beimessen, sondern auch, wenn ich es behauptete, so würde nichts, was Sie gesagt, eine physische Unmöglichkeit darin beweisen. Ich behaupte nicht, daß es keine undenkenden unbegreiflichen Dinge außerhalb unseres materiellen Universums, des gesehenen und des gefühlten, in einem andern Zustande des Daseyns, jenseits der entferntesten Nebelflecke gebe. Nie, versichere ich Sie, habe ich ein Solches gesagt, nie also die physische Unmöglichkeit solcher entfernten Dinge behauptet. Es gab keine Veranlassung dazu. Ich habe gar keinen Vertheidiger eines solchen entfernten, übernatürlichen materiellen Universums in England und keinen in Deutschland, ausgenommen Sie und Prof. Ueberweg gefunden. In meinem Werke „über die Natur und die Elemente der Außenwelt" habe ich nur erklärt, daß die Sinnenwelt die Außenwelt ist. Ich habe nicht darin Ihre transscendentale außerhalb unserer Sinnenwelt befindliche Welt geläugnet. Ich habe nur erklärt, daß diese transscendentale unsinnliche, übernatürliche Welt, falls es eine giebt, jenseits der sichtbaren und fühlbaren Welt, jenseits der Sterne seyn müsse. Die einzige Aufgabe jenes Werks ist festzusetzen, daß in keinem Theile des sichtbaren und fühlbaren materiellen Universums, in keinem Theile des Phänomens, dem wir den Namen „materielles Universum" geben, in keinem Theile des in Beziehung auf das Ego, oder, populär ausgedrückt, „in dem Geiste", „in dem Ego", Daseyenden, das geringste Bischen Ihrer materiellen Substanz (geschweige ein ganzes Universum davon), das geringste Bischen der Art von Dingen, die Sie mit diesem Ausdruck in seinem transscendentalen Sinne bezeichnen, geben könne. Und daß Sie mit mir hierin völlig übereinstimmen, wird dadurch klar bewiesen, daß Sie alle diese transscendentale Materie aus unserem sinnlich ausgedehnten

Universum selbst verbannen und jenseits und außerhalb desselben in einen Ort an sich gestellt haben. —

Da Sie sich aber zu diesem Mißverständniß über das was ich gesagt habe, durch eine unbestimmte Vorstellung irre leiten gelassen zu haben scheinen, und um Ihnen hierüber in meiner Antwort vollkommene Befriedigung zu verschaffen, explicire ich nun weiter, daß selbst die Ansicht die Sie mir zuschreiben, die ich aber nicht ausgedrückt habe, keine physische Unmöglichkeit involvirt.

Sie meinen, wie schon gesagt, die Existenz von undenkenden unsinnlichen Sachen jenseits der entferntesten Nebelflecke unseres Universums sey, nach mir, physisch unmöglich. Und Sie erwidern: Nein, nicht nur ist die Existenz dieser so gestellten Sachen nicht physisch unmöglich, sondern, im Gegentheil, deren Nonexistenz würde dieses seyn.

Sie thun es so dar: das Daseyn des Geistes setzt das des Nichtgeistes; das der denkenden, unausgedehnten Substanz setzt das der undenkenden und ausgedehnten. Das Eine ergänzt das Andre, und kann nicht ohne das Andere da seyn. („Können Sie den Geist" u. s. w. S. 257.) Dieß, soweit ich Sie verstehe, ist der Grund woraus Sie es für physisch unmöglich erklären, daß unphänomenale undenkende Sachen nicht jenseits der Nebelflecke unseres phänomenalen Universums existiren sollten. —

Ich antworte Folgendes: Es ist ganz wahr, daß eine denkende, unausgedehnte, unphänomenale, einfache, untheilbare Substanz, wie Geist, unbegreiflich ohne deren Gegentheil seyn würde. Ich läugne aber hier und Jedermann läugnet auch drei von Ihren Voraussetzungen.

Erstens. Ich läugne, daß wir genöthigt sind die negativen Qualitäten in einer und derselben Art von Sache zu haben, sondern in mehreren verschiedenen Arten diese haben zu können. So hat jede einzelne Sache das Uebrige des Alls zum Anderen, zum Entgegengesetzten. —

Zweitens. Ich läugne, daß wir genöthigt sind jenseits der Sterne zu gehen, wie Sie vorschlagen, um dieses Negative aufzusuchen. Wir haben es alles schon vor Augen in der phänomenalen Natur. Da haben wir, ohne weiter zu gehen, die Ausdehnung, die Sinnlichkeit, die undenkende Substanz, das Zusammengesetztseyn, und die Theilbarkeit. —

Drittens. Ich läugne selbst, daß Ihre vermeintlich transscendentalen, jenseits der Nebelflecke liegenden Sachen erforderten negativen Qualitäten des Geistes darbieten. K[illegible] unter vielen Anderen sah ein, daß die genannten Sachen [illegible] ausgedehnt und untheilbar, wie der Geist, Sie selbst, [illegible]

diese Sachen unphänomenal und unsinnlich, auch wie der Geist, sind. —

Nun, wenn dem so ist, wo soll sich die physische Unmöglichkeit finden, die Sie in der Annahme tadeln, daß es keine solchen jenseits der Sinnenwelt, jenseits der Nebelflecken liegenden Sachen giebt? —

Aber sonderbar! — Kaum haben Sie (S. 257) den wesentlich negativen Character der jenseits unseres Universums befindlichen Sachen für Beweisgrund der Existenz dieser entfernten Sachen aufgestellt, als Sie ihn wieder in mehreren Stellen (S. 260. 265 rc.) preisgeben. Es scheint in diesen Stellen Ihnen eingefallen zu seyn, daß wenn das Negative des Geistes dem Positiven davon vollkommen entgegengesetzt, wie andere Correlativen, wäre, so möchte das Eine nicht gut auf das Andere, nach Ihrer Ansicht der Causalität, einwirken können, und Sie stellen demgemäß die Meinung auf, daß die transscendentale jenseits des Sternhimmels vorhandene „Materie" gewissermaßen als Geist (z. B. gleichsam denkend), und der Geist gewissermaßen als diese sogenannte „Materie" (z. B. ausgedehnt und theilbar) angesehen werden soll! —

Ich verfolge dieses nicht weiter, indem unsere jetzige Frage nicht hier liegt, sondern sich allein auf die Berkeley'sche Lehre bezieht. —

Und nun erkennen Sie, wie ich hoffe, verehrter Herr Baron, daß wir mit einander über die Natur der Sinnenwelt viel besser übereinstimmen als Sie sich einbildeten. Wegen unserer Differenz über deren Ursache verlasse ich mich gänzlich auf Ihre aristotelische Liebe zur Wahrheit, und auf Ihre erklärte Würdigung des Apriorischen in der Philosophie, welches in der Philosophie die alleinige Wahrheit ist. —

Berlin, im März 1870.

Anmerkung

von

H. Ulrici.

Der Grund, warum Berkeley's Theorie nicht nur bei dem großen Publikum der Denkfähigen überhaupt, sondern auch bei den Philosophen von Profession so wenig Anklang gefunden hat, liegt m. E. darin, daß sie im Grunde nichts vor der gemeinen Ansichtsweise voraus hat. Es handelt sich um den Ursprung unserer Vorstellungen von den sog. Dingen. Was das gemeine

Bewußtseyn als reelle materielle Dinge bezeichnet und als die unsre Perceptionen und Vorstellungen mitbewirkenden oder vermittelnden Medien (Ursachen) betrachtet, bezeichnet B. als göttliche Vorstellungen oder Darstellungen, durch die Gott uns Gedanken mittheilt, vermittelst deren also unsre dinglichen Vorstellungen entstehen. Darin allein liegt die Differenz, um die es sich handelt. Denn daß der gesehene und gefühlte Apfel ein gesehener und gefühlter (und nicht der sog. reelle, materielle Apfel selbst) sey, daß alle vorgestellten Objekte eben nur vorgestellte, phänomenale seyen, also die vorgestellte Welt Erscheinung, Phänomen sey, — diese Behauptung hat keineswegs erst B. aufgestellt und begründet, sondern sie ist so alt wie die Philosophie selbst. Kein Philosoph hat je den vorgestellten Baum mit dem von ihm als mitwirkende Ursache dieser Vorstellung supponirten materiellen Baum indentificirt oder verwechselt; kein Philosoph hat je verkannt, daß der percipirte Baum nur Erscheinung sey; viele haben, im Gegensatz zu B., nur gemeint und meinen noch, daß die der Erscheinung zu Grunde liegende, sie vermittelnde Ursache nicht selbst wieder bloße Erscheinung (Vorstellung), sondern etwas von ihr Verschiedenes sey. Die gemeine Ansichtsweise vermag nun allerdings nicht zu erklären, wie durch eine Wirkung von Materie auf Materie eine Vorstellung hervorgerufen werden, oder was dasselbe ist, wie eine Nervenreizung im Gehirn zu einer (bewußten) Empfindung, einer Perception werden könne. (Wissen uns doch die Physiologen noch nicht einmal zu sagen, was mit dem Nerven geschieht wenn er gereizt wird; die dabei in's Spiel kommende Elektricität giebt darüber noch keineswegs genügenden Aufschluß, da wir nicht wissen, was Elektricität ist). Aber Berkeley vermag ebenso wenig nachzuweisen, wie es geschieht, daß die göttlichen objectiven Vorstellungen (ideas) zu unsren menschlichen subjectiven Wahrnehmungen (Anschauungen) werden; er vermag uns nicht zu sagen, wie es Gott macht, uns „Gedanken mitzutheilen oder darzustellen", da er doch nicht zu uns redet noch an uns schreibt. Er vermag uns ebenso wenig Aufschluß darüber zu geben, wie unsre dinglichen Vorstellungen so mannichfach sich ändern und wir dabei das feste Bewußtseyn haben können, daß sie sich ändern weil die bei ihrer Entstehung mitwirkenden Dinge anders werden; denn es ist doch nicht wohl anzunehmen, daß die göttlichen Vorstellungen ebenfalls in fortwährender Veränderung (des Entstehens, Vergehens, Wachsens ꝛc.) begriffen seyen; — wenigstens wäre ni[cht] einzusehen, aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke Gott di[es] Spiel mit seinen Ideen oder mit den uns von ihm mitgetheilt[en] Gedanken treiben sollte. Er vermag endlich von seiner Grun[d]anschauung aus ebenso wenig mit voller Sicherheit darzuth[un]

wo bei den so verschiedenen Meinungen der Menschen über den Zusammenhang der erscheinenden Welt, das Verhältniß der erscheinenden Dinge zu einander, über Grund und Zweck des menschlichen Daseyns 2c., die Wahrheit liege. Kurz er vermag auf seine Hypothese ebenso wenig eine befriedigende, den Zwiespalt lösende Erkenntniß und Erkenntnißtheorie zu gründen wie die gemeine Ansicht auf ihre Voraussetzung. Ja Berkeley's Erkenntnißtheorie geräth in einen neuen, schwer zu lösenden, wenn überhaupt lösbaren Zwiespalt. Denn nach seiner Hypothese ist auch die menschliche Leiblichkeit eine bloße Erscheinung, Vorstellung Gottes, wie alle übrigen sog. Dinge; nach ihm ist nur der menschliche Geist wesenhafter Natur und besteht an und für sich unterschieden vom göttlichen Wesen und dessen Vorstellungen wie von den erscheinenden Dingen, der phänomenalen Welt. Nun weiß aber Gott doch auch vom Seyn und Wesen, Thun und Leiden des menschlichen Geistes, muß also auch von ihm eine Vorstellung haben. Abgesehen davon, daß Berkeley ebenso wenig als der Materialist zu erklären weiß, wie der menschliche Geist in seiner Wesenhaftigkeit mit einer bloßen Erscheinung, einer Vorstellung Gottes, zu so inniger Einigung und Wechselwirkung sich verbinden kann wie Seele und Leib nach der gemeinen Ansicht, noch warum Gott den menschlichen Geist mit dieser phänomenalen Leiblichkeit so verbunden habe, — so erhebt sich nothwendig die Frage: worin besteht der Unterschied zwischen der göttlichen Vorstellung des menschlichen Geistes und den göttlichen Vorstellungen der Dinge? Ist jene nur eine subjective (gleich unsren dinglichen Vorstellungen), welcher die Realität des menschlichen Geistes gegenübersteht und daher möglicher Weise anders seyn kann als sie Gott vorstellt? Oder ist sie ebenfalls eine durchaus objective, weil vollkommen wahre, der Realität schlechthin entsprechende? — Im ersten Falle tritt eine durchgreifende Differenz, ein Zwiespalt, ja möglicher Weise der Irrthum in das göttliche Denken hinein; im zweiten Falle hat Gott eine objective Vorstellung vom menschlichen Wesen, so wie umgekehrt der menschliche Geist eine Vorstellung vom göttlichen Wesen, das von seiner eigenen Wesenheit verschieden, und zwar nicht bloß im unwesentlichen Beiwerk, sondern in wesentlichen Eigenschaften (Kräften) verschieden ist: warum aber sollte dann nicht auch der menschliche Geist objective Vorstellungen von den materiellen Dingen gewinnen können, da der Unterschied zwischen Materialität und geistiger Wesenheit doch auch nicht im Seyn selbst, sondern nur in einer Differenz der Kräfte (Eigenschaften) besteht? — Auf diese Frage hat Berkeley keine Antwort. Und ebenso wenig vermag er uns zu sagen, ob die Vorstellungen Gottes auf dieselbe Weise wie die unsrigen, durch

Vermittelung von Sinnesempfindungen ꝛc., entstehen; und wenn nicht, mit welchem Rechte er die göttlichen und die von ihnen so verschiedenen menschlichen Vorstellungen mit demselben Namen (als ideas) bezeichnet. — So lange auf alle diese Fragen die Antwort fehlt, wird Berkeley's Hypothese — die uns in der Erkenntnißtheorie ohnehin nicht weiter bringt, — keinen allgemeinen Eingang finden.

Recensionen.

System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie, zum Gebrauch bei akad. Vorlesungen und zum Selbstunterricht, von Dr. Karl Alexander Freiherr v. Reichlin-Meldegg. Wien. Wilh. Braumüller, 1870.

Ueber die Form und den Inhalt dieser Schrift spricht der Verf. derselben sich dahin aus, er wolle in einer auch dem größeren Publikum verständlichen Darstellung die Logik wissenschaftlich behandeln, nach einer vorangeschickten propädeutischen Uebersicht über das System der Philosophie und Kritik des historischen Entwicklungsganges der letzteren. Philosophiren, sagt der Verf., heißt denken über Wesen, Ursprung und Verhältniß des Denkstoffes. Der Gegenstand der Philosophie ist der Inbegriff aller äußern und innern Erscheinungen oder das All. Gott, Welt und Mensch, d. h. die Einheit, die Vielheit und die höchstentwickelte Einzelheit sind die Momente des Alls, und die Philosophie zerfällt nach diesem dreifachen Objecte in die Metaphysik, Kosmologie und Anthropologie; die letztere ist theils Somatologie, theils Psychologie (oder Pneumatologie); sie umfaßt, da das Leben der Seele in ihrer Entwicklung zum Geiste ein dreifaches, nämlich Erkennen, Fühlen und Begehren ist, drei Wissenschaften: die Logik, Aesthetik und Ethik. Die Logik ist die Wissenschaft von dem durch das Denken gewonnenen Erkennen und seinem Gegenstande, dem Wahren; die Aesthetik ist die Wissenschaft vom Gefühle, seinem Gegenstande, dem Schönen, und seiner Darstellung durch die Kunst; die Ethik ist die Wissenschaft vom Begehren und seinem Gegenstande, dem Guten. Die Darstellung dieser Doctrinen in ihrem innern Zusammenhange ist die Encyklopädie; die Entwicklung der philosophischen Doctrinen in einer Succession von Systemen, die m einander in einem innern Zusammenhang stehen, ist die G schichte der Philosophie; die Darstellung der Geschichte ist l Historie. Die Philosophie verhält sich zu den übrigen Wisse schaften, wie das Ganze zu seinen Theilen, oder (genauer) w

die Einheit des Prinzips zu der Vielheit des von ihm Abgeleiteten.

Nur bis zu der Angabe und Begründung der vernunftgemäßen Gliederung der Wissenschaften führt der Verfasser den systematischen Theil der „Einleitung in die Philosophie" fort, um sich darnach zu einer durchgängig von philosophischer Kritik begleiteten Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart zu wenden. Kürzer wird die alte und mittlere, ausführlicher die neuere Philosophie dargestellt, besonders eingehend die deutsche Philosophie von Leibnitz und Kant an bis herab auf Hegel, Schopenhauer, den Materialismus und verwandte Richtungen, endlich Krause und Herbart.

Ueber den Zweck einer Einleitung zur Logik greift die Darstellung des Entwicklungsganges der gesammten Philosophie unzweifelhaft hinaus. Zwar ist die Logik als eine philosophische Wissenschaft ein Theil der Philosophie, und der Theil kann nur innerhalb des Ganzen sein volles Verständniß finden; aber die Einreihung in den Zusammenhang des Ganzen kann und muß bei der einzelnen Doctrin ohne eine ausgeführte Behandlung der übrigen Doctrinen gegeben werden; diese Forderung gilt offenbar hinsichtlich der historischen Einleitung ebensowohl, wie in Hinsicht des Systems selbst. Wenn dennoch der Verf. an eine schematische Bezeichnung der Theile der Philosophie eine in die verschiedenen Disciplinen selbst eingehende Geschichtsdarstellung geknüpft hat, so mag sich dies didaktisch dadurch rechtfertigen, daß nicht zur Logik allein, sondern zu den philosophischen Studien überhaupt, die mit der Logik nach altem und gutem Gebrauch begonnen zu werden pflegen, historisch der Zugang eröffnet werden soll. Die Darstellung ist klar und fließend, die Kritik besonnen und nüchtern. Der Verf. findet in keinem System absolute Wahrheit und in keinem absoluten Irrthum, in jedem aber eine relative Wahrheit im Gegensatz zu bestimmten Irrthümern. Mit Kant schränkt er die Erkenntniß auf die Erfahrungswelt ein; was darüber hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens; aber dieser Glaube soll kein blinder seyn, sondern ein Vernunftglaube; die Philosophie hat den Gehalt und die Berechtigung des Glaubens zu prüfen. Der speculativen Umdeutung des Dogma's im Hegel'schen Sinne ist der Verfasser ebenso abhold, wie der orthodoxen Form desselben; er hält an der älteren rationalistischen Sonderung zwischen einem vernunftgemäßen Gottesglauben und widerspruchsvollen, daher verwerflichen Dogmen (Dreipersönlichkeit, Erbsünde rc.) fest. Nicht nur in der Kritik der philosophischen Doctrinen, sondern auch häufig in den zu logischen Sätzen beigebrachten Beispielen bekundet sich

der religiöse (und ebenso auch der politische) Liberalismus des Verfassers. Er bekämpft den Pantheismus, Materialismus und exclusiven Empirismus, aber nicht minder den Spiritualismus, Dualismus und exclusiven Apriorismus; es existirt nach ihm nicht bloß der Geist und nicht bloß die Materie; beide sind auch nicht identisch; ebenso wenig aber stehen sie zu einander in absolutem Gegensatz; beide sind zu Einem Wesen vereinigt und wirken auf einander ein; sie stehen in einem durchgängigen Parallelismus, und ihr Gegensatz ist nur ein relativer.

Wie sich von diesem Standpunkte aus die Kritik der einzelnen Systeme gestalte, läßt sich ermessen; wir beabsichtigen hier nicht (was wohl zu weit führen würde) näher auf die gegen einen Theil der Kant'schen, Fichteschen, Schelling'schen, Hegel'schen, Schopenhauer'schen, Herbart'schen Sätze ꝛc. erhobenen Einwürfe einzugehen. Wie aber auf dem Grunde des Gedankens eines Parallelismus zwischen Geist und Natur als relativen Gegensätzen die Logik von dem Verf. aufgefaßt und dargestellt sey, das mag hier zu erörtern sachgemäß seyn, und es läßt sich hiermit füglich die Prüfung eines Einwurfs verbinden, die gegen die im Prinzip wesentlich gleichartige Stellung, die der Ref. selbst der Logik giebt, vor Kurzem (von Ulrici) erhoben worden ist.

Die Logik, sagt der Verf., denkt über das Denken; sie ist die Wissenschaft von dem auf die Wahrheit abzielenden Erkennen oder von den Thätigkeitsäußerungen des Verstandes und der Vernunft, ihren letzten Bestandtheilen, Gründen und Gesetzen, mit steter Beziehung und Anwendung auf den Stoff. Die Logik ist innere Naturwissenschaft. Denken und Seyn sind ihr weder absolut identisch, noch absolut entgegengesetzt. Sie hat den Parallelismus der Existenz- und Denkformen, der Natur- und Denkgesetze nachzuweisen.

Nun aber fragt sich: wenn die Logik auf dem Grundgedanken dieses Parallelismus ruhen soll, wie und wodurch erkennen wir diesen Parallelismus selbst? Die Logik soll zeigen, wie das Existirende zu erkennen sey; ich müßte aber das Existirende schon erkannt haben, um behaupten zu dürfen, daß dasselbe Formen an sich trage, welchen meine Denk- und Erkenntnißformen entsprechen. Ein Nachweis, daß eine solche Correspondenz bestehe, wäre nur mit Hülfe der allgemeinen logischen Denkgesetze zu führen; also müßte der Erkenntnißlehre eine — von der Beziehung auf das Seyn absehende, nicht d[as] erkennende Denken als solches, sondern das Denken überhau[pt] betreffende — Lehre von den allgemeinen Denkgesetzen vorau[s]gehen.

Dieser Einwurf (von Ulrici in dieser Zeitschrift Bd. 5

S. 50 ff. zunächst gegen Ueberweg, zugleich aber gegen alle Andere gerichtet, „welche die Logik mit der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre identificiren wollen") würde, wenn er gültig wäre, auch die Reichlin-Meldegg'sche Logik treffen. Aber obschon der Verf. diesen Einwurf nicht ausdrücklich erörtert und widerlegt hat, so hat er denselben implicite doch bereits entkräftet durch seine wohlbegründete Bemerkung, mit welcher er (Log. 52) seine „Entwicklung der Logik als Wissenschaft" anhebt: „Die Logik denkt über das Denken; sie setzt das Denken voraus; das Denken ist also früher, als die Logik". Das Denken ist früher als die auf das Denken gerichtete Reflexion, und insbesondere ist auch das richtige Denken früher als die Aufstellung der Gesetze des richtigen Denkens. Der Satz: „alle Erkenntniß ist durch die Erkenntnißformen und durch die Existenzformen bedingt", ist keineswegs gleichbedeutend mit dem Satze: „alle Erkenntniß ist durch unser (logisches) Bewußtseyn um die Erkenntnißformen und durch unser (metaphysisches) Bewußtseyn um die Existenzformen bedingt". Der erste Satz wird nicht als unberechtigt erwiesen, wenn man in dem zweiten einen Cirkel aufzeigt. Wird gegen die Logik, welche Erkenntnißlehre seyn will, ohne sich auf eine vorangehende, bloß auf die (subjective) Natur des Denkens gegründete Denkgesetzlehre zu stützen, der Einwurf erhoben, sie sey mit einem Widerspruch behaftet: „denn um mit Grund behaupten zu können, daß unsere Erkenntniß durch die Natur des zu Erkennenden bedingt sey, müßte ich ja diese Natur, die erst erkannt werden soll, bereits erkannt haben"; — so beruht dieser Einwurf auf einer Verwechselung zweier Stufen des Denkens, nämlich derjenigen, für welche das Erkennensollen gilt, und derjenigen, welche das Erkannthaben voraussetzt. Das Denken des gemeinen Lebens und der positiven Wissenschaften, der Mathematik, Physik, der Geschichtsforschung rc. ist dasjenige Denken, welches von der Logik betrachtet wird und zwar als ein solches, das der Erkenntniß zustrebt; dieses Denken ist durch die Natur des von ihm zu Erkennenden bedingt, aber es ist nicht durch das logische Bewußtseyn um diese Bedingtheit bedingt. So lange wir in diesem Denken stehen, welches die Zahlen- und Raumverhältnisse, die Naturkräfte, die historischen Ereignisse und deren Gesetzmäßigkeit rc. erst erkennen soll, wird noch nicht die Behauptung, daß unser Erkenntniß durch die Natur des zu Erkennenden bedingt sey, und die philosophische Begründung dieser Behauptung, sondern nur die Bedingtheit selbst als ein thatsächlich bestehendes Verhältniß vorausgesetzt. Nachdem aber das Denken des gemeinen Lebens und der positiven Wissenschaften in einem gewissen Maaße seine Aufgabe bereits gelöst hat und aus dem

Erkennensollen in einem gewissen Maaße ein Erkannthaben geworden ist, tritt die logische Reflexion ein, welcher das Bewußtseyn um jene Bedingtheit angehört. Auf Ergebnisse mathematisch-physikalischer, physiologischer, geschichtlicher, sprachwissenschaftlicher, psychologischer Forschung sich stützend, stellt der Logiker die Behauptung auf, daß jene Bedingtheit bestehe, und führt den Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung. Er behauptet und beweist auch seinerseits wiederum den Denkgesetzen gemäß vermöge eines richtigen Denkens, gerade so, wie der Mathematiker, Physiker ꝛc., ohne zu diesem richtigen Denken bereits des logischen Bewußtseyns um die Gesetze des richtigen Denkens zu bedürfen. Von dem Augenblick an aber, wo dieses Bewußtseyn gewonnen worden ist, oder vielmehr, in dem Maaße, in welchem es jedesmal gewonnen worden ist, dient bei allem ferneren Denken dieses logische Bewußtseyn als ein Sicherungsmittel des richtigen Denkens, sowohl in der Anwendung auf die fortschreitende Weiterbildung der positiven Wissenschaften, als auch in der Anwendung auf das philosophische Denken selbst, ja auch, rückwärts gewendet, in einer Revision des durch das frühere Denken des Lebens und der Wissenschaften schon Gewonnenen, und endlich in der didaktischen Gestaltung des schon Errungenen zum Behuf der Aneignung desselben durch die nachfolgenden Generationen.

Gäbe es nicht ein richtiges Denken vor dem Bewußtseyn um die Denkgesetze und die Bedingungen der Denkgesetze, oder hätte das richtige Denken ohne dieses Bewußtseyn keinen wissenschaftlichen, insbesondere keinen philosophischen Werth, so könnte jenes Bewußtseyn überhaupt nicht zu Stande kommen und begründet werden, auch nicht durch eine Logik, welche, von dem objectiven Seyn absehend, allgemeine Denkgesetze nur aus der Natur unseres Denkens selbst nachweisen und feststellen will. Denn diese Logik würde von demselben Einwurf getroffen werden, wie eine Lehre vom erkennenden Denken. Das Nachweisen und Feststellen der allgemeinen Denkgesetze kann ja doch auch selbst nur durch ein Denken geschehen, welches ein richtiges seyn muß, ohne daß seine Richtigkeit durch das Bewußtseyn um die Denkgesetze bedingt seyn kann, zu welchem es selbst erst führen soll. Also treffen Vorwürfe, wie „petitio principii“, „Widerspruch“ ꝛc. entweder jede Form der Logik gleich vernichtend, oder sie treffen auch die sofort als Erkenntnißlehre auftretende Logik nicht. Kein Logiker kann sie gegen diese erheben, oh den Ast abzusägen, der auch den Zweig trägt, auf welchem selbst seinen Sitz genommen hat. Das Analogon des oben ferirten Einwurfs würde lauten: „um mit Grund behaup und den allgemeinen Denkgesetzen gemäß erweisen zu könn

daß in der Natur und Wechselbestimmtheit der unterscheidenden Thätigkeit die logischen Gesetze und Normen sich gründen, müßte ich ja diese Denkgesetze, die erst begründet werden sollen, schon begründet haben; denn die Denklehre als Ableitung aus der unterscheidenden Thätigkeit setzt von Anfang bis zu Ende die Gültigkeit der allgemeinen logischen Denkgesetze und damit eine Logik voraus, welche diese Gesetze aus der Natur unseres Denkens nachzuweisen und festzustellen hat; sie setzt von Anfang bis zu Ende sich selbst voraus und ist in allen ihren Theilen nur eine petitio principii." Entweder gilt dieser Einwurf, oder wenn er nicht gilt — und die obige Ausführung kann in der That auch zu seiner Widerlegung dienen, — so gilt auch jener andere Einwurf nicht. Im Princip dürfen wir hiernach Reichlin-Meldegg zustimmen, der die Logik als die Wissenschaft vom erkennenden Denken auffaßt und darstellt. Nur möchte ich den Parallelismus von Denk- und Existenzformen nicht geradezu mit dem Parallelismus der Formen des Geistes und der Natur identificirt sehen. Nicht die Natur allein, sondern auch das geistige Leben und Daseyn selbst ist das Object des erkennenden Denkens und steht, sofern es dies ist, als das (objectiv) „Seyende" eben diesem Denken gegenüber. Eine „Existenzform", wie z. B. die der Einzelexistenz, ist nicht bloß eine Form von Naturobjecten, sondern ebensowohl auch, ja in noch vollerem Sinne eine Form geistiger Existenz; ihr entspricht die „Einzelvorstellung" als zugehörige Form des Denkens; dieses Denken hat zum Correlat nicht bloß die Natur, sondern auch dasjenige Geistige, worauf es jedesmal gerichtet ist.

Die Logik gilt dem Verf. als eine der psychologischen Doctrinen. Nimmt man „Psychologie" im weiteren Sinne als identisch mit „Geistesphilosophie", so ist die Subsumirung der Logik ohne Zweifel berechtigt, sofern die Logik als Denklehre eine der Functionen des Geistes zum Object ihrer Betrachtung hat. Innerhalb der Gesammtbetrachtung des Geistes aber sind wiederum die genetischen und die normativen Doctrinen zu unterscheiden. Der Verf. macht der Sache nach diese Unterscheidung, indem er die Logik in drei Haupttheile zerlegt, deren ersten er den „psychologischen" (im engeren Sinne dieses Wortes) nennt, worauf dann ein „analytischer" und ein „dialektischer" Theil folgen: der „psychologische Theil" enthält die „Vordersätze, welche die geistige Stellung, die Elemente, den Ursprung und die Organe des Denkens und Erkennens bestimmen". Der „analytische Theil" oder die „reine Denklehre" stellt „die Thätigkeiten und Gesetze des Denkens im Allgemeinen und im Begreifen, Urtheilen und Schließen insbesondere mit

Nachweisung der Parallele der den Denkgesetzen und Denkformen entsprechenden Naturgesetze und Naturformen" dar. Der „dialektische Theil" oder die „angewandte Logik" soll „die Resultate der reinen Denklehre auf das Leben und die Wissenschaft hinübertragen".

Es kommt in Frage, ob es zweckmäßig sey, die im engeren Sinne „psychologische" Lehre vom Denken mit der „Analytik" und „Dialektik" zu einem Ganzen zusammenzufassen, oder ob die Psychologie des Denkens (d. h. die Lehre von den genetischen Gesetzen desselben) mit der Psychologie des Gefühls und des Begehrens enger zusammengehöre, die normative Doctrin vom Denken dagegen (ebenso wie die übrigen normativen Doctrinen) von der Psychologie abgezweigt und als eine besondere Wissenschaft innerhalb des Ganzen der Philosophie behandelt werden müsse. Das letztere Verfahren ist das althergebrachte und unseres Erachtens berechtigte, da bei der Verschiedenheit des Gesichtspunktes normative und genetische Betrachtungen sich nicht wohl zu Einer Doctrin zusammenfügen, und da andererseits die genetische Betrachtung des Denkens so innig mit der der übrigen psychischen Functionen zusammenhängt, daß eine Sonderung als unausführbar erscheint. In der That hat denn auch der Verf. in den „ersten Haupttheil der Logik" eine — wenn schon nur compendiarische — Lehre vom Gefühls- und Begehrungs-Vermögen, vom Willen und Charakter ꝛc. mitaufgenommen, wodurch doch die Grenzen gegen andere Zweige der Philosophie einigermaßen verwischt werden, so manches Beachtenswerthe auch dieser Abschnitt enthält.

Die „reine Denklehre" hebt an mit einer Lehre vom „Denken an sich", einer Betrachtung der „obersten Denkgesetze". Das Princip der Identität oder, negativ ausgedrückt, des Widerspruchs, gilt dem Verfasser als das Gesetz für die Möglichkeit des Denkens, das Princip vom Grunde als das Gesetz für die Wirklichkeit, das Princip vom ausgeschlossenen Dritten für die Nothwendigkeit des Denkens. Es reiht sich daran die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß in dem aristotelischen Sinne, mit reicher und sorgsamer, von umfassender Gelehrsamkeit und selbständigem Nachdenken zeugender Detail-Ausführung.

Wenn der dritte Haupttheil, der die „Heuristik" und „Systematik oder Methodik" umfaßt, als „angewandte Logik" bezeichnet wird, mit der Aufgabe, „das Wahre aufzufinden und das aufgefundene Wahre darzustellen", so scheint uns diese Bezeic nung nicht zutreffend zu seyn. Unter der „angewandten Logi vermögen wir nur die Methodologie der einzelnen Wissenschaf zu verstehen, welche lehrt, wie die allgemeinen logischen N men in ihrer Anwendung auf die verschiedenen Denkgebiete

modificiren. Die echte Methodik ist selbst zugleich Heuristik. Die Begriffsbestimmung und Eintheilung, der Beweis und die Systematik scheint uns nicht nur für die Darstellung, sondern auch für die wissenschaftliche Erkenntniß selbst wesentlich zu seyn, in gleichem Grade, wie die in der „Analytik" betrachtete Begriffs-, Urtheils- und Schlußbildung.

Doch mag über allgemeine Gesichtspunkte und auch über manches Einzelne sich rechten lassen, jedenfalls liegt uns in dieser „Logik" eine erfreuliche, aus warmem und eifrigem Interesse für Wissenschaft und Bildung hervorgegangene Leistung vor, deren Studium Lehrenden und Lernenden empfohlen werden darf.*) **F. Ueberweg.**

*) Anmerkung von H. Ulrici. Es ist vollkommen richtig und meiner Auffassung der Logik völlig entsprechend, wenn v. Reichlin-Meldegg definirt: „Die Logik denkt über das Denken; sie setzt das Denken voraus; das Denken ist also früher als die Logik, — früher als die auf das Denken gerichtete Reflexion; und insbesondere ist auch das richtige Denken früher als die Aufstellung der Gesetze des richtigen Denkens." Aber daraus folgt m. E. unmittelbar, daß die Logik nicht ohne Weiteres mit der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre zu identificiren ist. Denn eben weil sie über das „Denken" denkt und unser Denken nicht bloß erkennendes Denken ist, geht sie über die Erkenntnißtheorie hinaus. Der Skeptiker bestreitet, daß wir ein „erkennendes" Denken besitzen; er bestreitet, daß das Denken, auch wenn es „richtig" denkt, zur Erkenntniß führe; er bezweifelt, ob wir überhaupt der Erkenntniß fähig sind. Der Logiker muß mithin erst den Skeptiker widerlegen, ehe er vom Denken-überhaupt zum erkennenden Denken, von der Logik zur Erkenntnißtheorie übergehen kann; — er muß also, wenn er philosophisch verfahren will, vor Allem sich der Mittel vergewissern, deren er bedarf, um den Skeptiker widerlegen zu können. Die s. g. „positiven Wissenschaften" kümmern sich allerdings nicht um die Einwendungen des Skepticismus: sie nehmen ohne Weiteres an, nicht nur daß sie richtig denken, sondern daß ihr Denken auch zur Erkenntniß führe, und daß die Erkenntniß durch „die Natur des zu Erkennenden (reellen Seyns) bedingt sey". Aber die Philosophie kann und darf sich nicht ohne weiteres auf den Standpunkt der positiven Wissenschaften stellen; sie darf nicht ohne weiteres annehmen, daß es thatsächlich Erkenntniß (Wissenschaft) gebe; sie darf nicht die Bedingtheit derselben durch die Natur des zu Erkennenden „als ein thatsächlich bestehendes Verhältniß voraussetzen." Denn der Philosophie steht ihrem Begriffe gemäß die Skepsis nicht gegen-

über als ein zu bekämpfender Gegner, sondern als stete Begleiterin zur Seite, weil sie ein wesentliches Element der Philosophie selbst ist. Das übersieht Ueberweg fortwährend, und darum treffen seine Argumentationen nicht den Punkt, um den es sich handelt. Dem Skeptiker gegenüber kann nicht unterschieden werden zwischen einer Stufe des Denkens, „für welche das Erkennen sollen gilt", und einer andern „welche das Erkannthaben voraussetzt". Der Skeptiker bestreitet die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt; für ihn giebt es weder ein Erkennensollen noch ein Erkannthaben; für ihn also ist diese Unterscheidung eine petitio principii. Er bestreitet und bezweifelt auch, daß die Bedingtheit der Erkenntniß durch die Natur des zu Erkennenden „als ein thatsächliches Verhältniß bestehe"; für ihn, der bezweifelt, daß es überhaupt ein zu Erkennendes gebe, ist diese Voraussetzung wiederum nur eine petitio principii Er wird einwenden, daß, wenn der Erkenntnißtheoretiker „auf Ergebnisse mathematisch-physikalischer, physiologischer, geschichtlicher, sprachwissenschaftlicher, psychologischer Forschung sich stützend, die Behauptung aufstelle, daß jene Bedingtheit bestehe, und den Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung führe", dieser Beweis in Wahrheit kein Beweis sey. Denn es fehle ihm die Hauptsache, die Feststellung der Prämisse, daß jene „Ergebnisse der mathematisch-physikalischen rc. Forschung", auf die er sich stützt, wirkliche „Ergebnisse" wissenschaftlicher Forschung seyen; er seinerseits bestreite ihnen diesen Anspruch, er bezweifle, daß diese angeblichen Ergebnisse irgend welche Erkenntniß enthalten; er bestreite also, daß von ihnen aus irgend Etwas gefolgert oder bewiesen werden könne. (Auch Kant würde jenen Ergebnissen der naturwissenschaftlichen rc. Forschung, die Qualification einer Prämisse für den Beweis, um den es sich handelt, absprechen, indem er behaupten würde, daß die Erfahrung, die Sinnesperception, auf die jene Ergebnisse sich stützen, nichts über „die Natur" des zu Erkennenden ergeben könne, weil sie gar nicht diese „Natur", das An-sich der Dinge, sondern nur die Erscheinung zu ihrem Inhalt habe). Außerdem, wird der Skeptiker fortfahren, involvirt die obige Voraussetzung einen Widerspruch. Denn um voraussetzen zu können, daß jene Bedingtheit der Erkenntniß durch die Natur des zu Erkennenden „als thatsächliches Verhältniß" bestehe, müßte ich doch das thatsächliche Bestehen desselben erkannt haben; dieß Verhältniß sey aber ein Verhältniß zwischen der Erkenntniß und der Na[illegible] des zu Erkennenden; die Erkenntniß dieses Verhältniß involv[illegible] und supponire mithin die Erkenntniß der Natur des zu Erk[illegible]nenden: denn ohne die Erkenntniß jedes der beiden Glieder ei[illegible] Verhältnisses sey die Erkenntniß des Verhältnisses selbst unm[illegible]

lich; — die Erkenntniß eines erst zu Erkennenden, also noch nicht Erkannten, sey aber offenbar ein Widerspruch. — Der Skeptiker wird daher schließlich eine auf solchen Grundlagen ruhende Erkenntnißtheorie für puren Dogmatismus erklären.

Sonach erhellt: ehe philosophisch von jenen Voraussetzungen wie überhaupt von einer Erkenntnißtheorie die Rede seyn kann, muß der Skeptiker widerlegt und ihm gegenüber dargethan seyn, daß und wiefern wir berechtigt sind, nicht nur die Möglichkeit der Erkenntniß, sondern auch deren Verwirklichung zu behaupten. Der Skeptiker kann aber nur widerlegt werden durch den Nachweis, daß und wiefern die in der gegebenen Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens überhaupt, also auch des skeptischen Denkens gegründete und in den allgemeinen logischen Denkgesetzen sich manifestirende Denknothwendigkeit uns nöthige, nicht nur ein reelles Seyn, sondern auch eine (bedingte) Erkenntniß desselben anzunehmen, — eine Nöthigung, welche unmittelbar die Gewißheit und Evidenz involvirt, indem ich das, was ich als seyend, resp. als so und nicht anders seyend denken muß, nicht bezweifeln kann, weil der Zweifel die Möglichkeit, es auch als nicht seyend zu denken, voraussetzt. Darum ist es für jede positive Philosophie unerläßlich die erste principale Aufgabe, diese in der Natur unsres Denkens liegende und in den allgemeinen Denkgesetzen und Denknormen (Kategorieen) sich kundgebende Denknothwendigkeit darzulegen; und da philosophisch von einer Erkenntnißtheorie wie überhaupt von Erkenntniß und Wissenschaft nur die Rede seyn kann, wenn und nachdem jene Aufgabe gelöst und mittelst der gewonnenen Ergebnisse der Skepticismus überwunden ist, so ist nothwendig die Logik, der jene Aufgabe zufällt, die erste Grund legende Disciplin des philosophischen Systems. —

Gegen diese meine Auffassung der Logik wendet Ueberweg ein, daß sie von demselben Einwurfe getroffen werde, den ich gegen seine und jede andre Logik, die ohne Weiteres als Erkenntnißtheorie auftritt, gerichtet habe. Denn, meint er, um mit Grund behaupten und den allgemeinen Denkgesetzen gemäß erweisen zu können, daß in der Natur und Wesensbestimmtheit unsres Denkens (und zwar der unterscheidenden Thätigkeit) die logischen Gesetze und Normen sich gründen, müßte ich ja diese Denkgesetze, die erst begründet werden sollen, schon begründet haben u. s. w. Allein der Einwurf trifft wiederum nicht, weil Ueberweg nicht beachtet, daß die Stellung meiner Logik eine ganz andre ist als die seiner Erkenntnißtheorie. Denn die Erkenntniß und deren Möglichkeit kann der Skeptiker bestreiten; das Denken dagegen und dessen Thätigkeit kann er nicht bestreiten noch bezweifeln, weil alles Bezweifeln und Bestreiten selbst

Denken ist. Ich brauche also in Betreff meines Ausgangspunktes den Skeptiker nicht erst zu widerlegen, und bedarf mithin auch nicht irgend welcher Beweismittel um ihn zu widerlegen; ich brauche ihn nur aufzufordern, mit mir zu untersuchen, worin die gegebene Natur des Denkens bestehe, wie es gemäß seiner Natur thätig sey und seine Denkacte vollziehe, wie und wodurch das zweifelnde Denken von andrem Denken sich unterscheide u. s. w. Diese Untersuchung ist kein Beweisen oder Erweisen und kann es nicht seyn, weil ja alles Er- und Beweisen jene Denknothwendigkeit, um die es sich handelt, voraussetzt. Sie ist vielmehr nur Reflexion auf das Denken und seine Thätigkeit, Selbstbeobachtung seines Thuns; sie bedarf keiner Beweisführung, weil es sich um die thatsächlich gegebene Natur des Denkens und seine durch sie bedingte und bestimmte Thätigkeit handelt. Die Logik, die diese Untersuchung führt, „erweist" daher nichts und braucht nichts zu „erweisen"; sie beruft sich auf die Ergebnisse der Selbstbeobachtung, auf die Thatsachen des Bewußtseyns. Sie beruft sich z. B. für das allgemeine Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs auf die Thatsache, daß es uns schlechthin unmöglich ist ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel zu denken, d. h. daß es uns schlechthin unmöglich ist, A = non A zu denken, daß wir vielmehr genöthigt sind, A = A oder genauer, A als A, als dieses und nicht ein Andres zu denken. Steht diese Thatsache und damit das erste logische Denkgesetz fest, so bedarf es für die philosophische Begründung nur noch des wiederum auf Thatsachen des Bewußtseyns sich berufenden Nachweises, daß dieß Gesetz, in welchem die Naturbestimmtheit unsres Denkens sich kundgiebt, auch aus der Natur desselben (als unterscheidender Thätigkeit) abfolge. Sollte der Skeptiker dagegen einwenden, daß er sehr wohl im Stande sey, sich einen viereckigen Triangel zu denken, so vermag ich diese Behauptung allerdings nicht zu widerlegen; aber mit ihr giebt der Skeptiker selbst seinen Skepticismus auf. Denn erklärt er, daß A gleich non A denkbar sey und also auch seyn könne, so erklärt er damit implicite, daß auch das Ding an sich gleich unsrer Vorstellung von ihm seyn könne; damit aber ist sein Skepticismus principiell aufgehoben, da er ja nur auf dem nach seiner Meinung unüberwindlichen Gegensatz (Widerspruch) zwischen dem Ding an sich und der menschlichen Vorstellung beruht. —

Hat Ueberweg keine besseren Gründe gegen meine Auffassung der Logik und zur Vertheidigung der seinigen, so wird es wohl dabei bleiben, daß die Logik nicht mit der Erkenntnißtheorie identificirt und auch nicht anders als an die Spitze des Systems gestellt werden kann.

Kurze Anzeigen.

The Journal of Speculative Philosophy. Edited by W. T. Harris. Vol. III, No. 1—4. 1869. Vol. IV, No. 1. 2. 1870. St. Louis, Gray (New York, Wiley).

Dieses amerikanische Journal, die einzige der Philosophie speciell gewidmete Zeitschrift außerhalb Deutschlands, schreitet auf der eingeschlagenen Bahn rüstig vorwärts, und erfüllt mehr und mehr seinen Zweck, das par excellence praktische Volk der Amerikaner mit der Philosophie, insbesondre der speculativen Philosophie Deutschlands, bekannt zu machen, ihm die Nothwendigkeit philosophischer Studien darzulegen, und es zu eigner Thätigkeit im Gebiete der Philosophie heranzubilden. Der dritte Jahrgang (Vol. III), 1869, beschäftigt sich noch vorzugsweise mit Uebersetzungen. Er bringt zunächst von A. E. Kroeger eine treffliche Uebersetzung der „Darstellung der Wissenschaftslehre" J. G. Fichte's aus dem Jahre 1801, welche neben der Fortsetzung der Uebersetzung von Benard's Analyse der Hegel'schen Aesthetik durch alle vier Hefte sich hindurchzieht. An letztere schließt sich an eine Uebersetzung der Grundzüge der Hegel'schen Phänomenologie und Logik, d. h. des zweiten Abschnitts der von Rosenkranz 1840 herausgegebenen „Philosophischen Propädeutik" Hegel's, sowie des zweiten Theils der Hegel'schen Logik, der sog. subjectiven Logik oder der Lehre vom Begriff nach den Paragraphen der Encyklopädie. Endlich finden wir auch noch — in Anschluß an die Abhandlung von Dr. A. Richter „über eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker" (in Band 52 und 53 unsrer Zeitschrift) — eine Uebersetzung der sog. Sentenzen des Porphyrius aus dem Griechischen von Th. Davidson, und von demselben Verf. rührt die Uebersetzung von Leibnitz's Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica sive de enthusiasmo Platonico her, während eine Dame, Mrs. Morgan, eine Uebersetzung von Winkelmann's Beschreibung des Apoll vom Belvedere beigesteuert hat. Indessen geht doch bereits der dritte Jahrgang nach verschiedenen Seiten hin über das Gebiet der bloßen Uebersetzung hinaus. Wir begegnen neben den angeführten Artikeln einer Anzahl selbständiger Arbeiten, von denen ich nur hervorhebe die treffliche Abhandlung von A. E. Kroeger über „Kant's System des Transscendentalismus", des Artikels über die praktischen Wirkungen und über die Probleme der gegenwärtigen Philosophie, und den geistreichen Vortrag über M. Angelo's jüngstes Gericht. Einen ähnlichen Verlauf zeigt der vierte Jahrgang in den beiden bis jetzt erschienenen Heften. Auch hier finden wir eine Anzahl Uebersetzungen, aber nur eine aus dem Gebiete der deutschen

Speculation, des dritten Abschnitts der erwähnten Propädeutik Hegel's; die übrigen betreffen die Fragmente des Parmenides, Descartes' Meditationes, Trentowski's Einleitung zur Logik, und J. Scheffler's Cherubinischen Wandrer. Man sieht, Herausgeber und Mitarbeiter streben allgemach über das Gebiet der „speculativen" Philosophie hinaus. Darauf weisen auch die selbständigen Artikel der beiden Hefte, namentlich die Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, die Bemerkungen über die Schlichtung aller möglichen philosophischen Streitigkeiten und die Recension von v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten hin.

Wir wünschen der Zeitschrift den günstigsten Fortgang und den reichsten Erfolg, würden es aber für zweckmäßig erachten, wenn sie inskünftige mehr Rücksicht nehmen wollte auf die seit Hegel in Deutschland hervorgetretenen philosophischen Richtungen und Bestrebungen.

H. Ulrici.

Neue philosophische Schriften des Auslands. Von F. A. Hartsen.

Les Phénomènes physiques de la vie par J. Gavarret, Professeur de Physique à la Faculté de Médecine de Paris.

Eine sehr klare und unterhaltende Schrift. — Eine Reihe interessanter philosophischer Probleme wird darin besprochen. Die Absicht des Verfassers ist, die Rolle welche die rein physischen Vorgänge im Organismus spielen, aufzuzeigen.

Ein besonderer Abschnitt des Buches ist dem Prinzip der „Erhaltung der Kraft" gewidmet. Es wird gezeigt, wie dieses Prinzip sich auch in der organischen Welt bewährt, wie z. B. die Muskelkraft von der Körperwärme und diese selbst vom Chemismus des Körpers herrührt. Durch eine große Anzahl Beobachtungen, welche der Philosoph nicht ignoriren darf, wird dieß näher dargethan.

Nach Gavarret ist es gewiß, daß nicht ausschließlich die Eiweißstoffe die Muskelkraft erhalten, sondern daß auch Fette und Mehlspeisen dazu dienen. Die Nahrung eines Menschen soll aus einem Gemisch von Fleisch und Pflanzennahrung bestehen. Die Annahme Liebig's, daß die Eiweißstoffe ausschließlich zur Ernährung, die Kohlenhydrate ausschließlich zur Athmung dienen, ist falsch.

In dem Abschnitte über die Lebenskraft führt der Ve eine Anzahl Beobachtungen an, wie diese: Ein gewisser Kö pertheil eines Thieres wurde in den Körper eines andern Th res eingepflanzt, — z. B. der Schwanz einer Ratte in d

Körper einer andern Ratte, — und wuchs daselbst auf normale Art weiter. Der Schwanz einer Froschlarve fuhr zu wachsen fort, nachdem er vom Körper getrennt war. Herr Dareste konnte die Entwicklung des Hühnereies modificiren je nachdem er verschiedene äußere Einflüsse auf dasselbe einwirken ließ u. s. w.

Aus diesen Thatsachen schließt der Verf., daß die Lebensthätigkeit eines Organismus die Resultante der besondern Thätigkeiten seiner Theilchen ist, daß es somit keine besondre **Lebenskraft** giebt. Sein Schluß jedoch dürfte für den Vitalisten nicht überzeugend seyn. Der Vitalist nämlich könnte erwiedern: allerdings ist die Lebensthätigkeit des Organismus die Resultante der Thätigkeiten seiner Theile, unter diesen Theilen jedoch giebt es einen (die Seele) welcher in dem Ganzen den höchsten Rang einnimmt, z. B. wie ein Präsident in einer Staatsverfassung — und die Function dieses Theils wird „Lebenskraft" genannt. Wie dem auch sey, Wahrheit ist und bleibt, daß die Atome in ihrer Verbindung zum Organismus besondre Eigenthümlichkeiten zeigen, und daß man diese Eigenthümlichkeiten „Lebenskraft" werde nennen können.

Uebrigens warnen wir mit dem Verf. und Herrn **Barthez** gegen die Neigung des Menschengeistes, „**à voir comme ayant hors de lui une existence réelle, le resultat des notions abstraites qu'il produit.**"

Die Arbeit Gavarret's ist ein schätzbarer Beitrag zur philosophischen Literatur. Wir empfehlen dieselbe jedem der einsieht, daß die Philosophie, soll sie weiter kommen, nicht umhin kann, sich die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft zu assimiliren.

Physiologie des passions, par Ch. Letourneau (Paris, Germer Baillière). 1869.

Ein neuer Beleg zur Wahrheit, daß unsere Brüder jenseits des Rheines auf dem Gebiete der Psychologie nicht unthätig sind!

Am Anfange des Buches ist der Verf. bestrebt, psychologische Begriffe zu bestimmen, eine Terminologie zu bilden. Er weicht hier etwas ab von der Terminologie, welche wir selbst vorgeschlagen haben. Hierzu nun hat allerdings Jeder das Recht, solange er nur dafür sorgt, daß seine Ausdrücke für ihn selbst und für Andere verständlich sind.

Unter „Leidenschaft" versteht Letourneau **einen Wunsch der, heftig und dauerhaft, die ganze Seele („tout l'être cerebral") beherrscht.**

Dieser Definition haben wir nichts entgegenzusetzen.

Die Eintheilung der Leidenschaften ist beim Verf. analog

derjenigen der Bedürfnisse: **nutritives, sensitives et cérébraux**, d. h. solche die sich auf die Ernährung des Körpers beziehen, solche welche sich auf die Thätigkeit eines Sinnes beziehen, und solche welche auf Gegenstände geistiger Art gerichtet sind.

In vorliegender Schrift wird eine Menge interessanter und weniger bekannter Fälle von Leidenschaft erzählt. Dem **Fanatismus** hat der Verf. einen beträchtlichen Abschnitt gewidmet.

Der Verfasser ist ein gelehrter und anziehender Schriftsteller.

L'asservissement des femmes, par M. **John Stuart Mill**. Traduit de l'Anglais par M. E. **Carelles**. (Paris, Guillaumin et Co. Editeurs. 1869).

Eine vortreffliche Uebersetzung einer psychologisch interessanten Schrift. Mit seiner herculischen Denkkraft kämpft hier Stuart Mill gegen tief eingewurzelte Vorurtheile. Er zeigt, wie widersinnig es ist, die Frauen **en bloc** den Männern hintenanzusetzen, und erinnert an einzelne Fälle wo Frauen sich sogar in der Politik ausgezeichnet haben.

Auch derjenige, welcher die Ansichten des Verfassers im allgemeinen nicht theilt, wird aus seiner Schrift manches lernen. Jedenfalls ist dieselbe, wie die meisten Schriften Stuart Mill's, ein Muster scharfer Dialectik und eine vorzügliche Uebungsschule für den Verstand.

Histoire des doctrines chimiques depuis Lavoisier jusqu'à nos jours, par **Ad. Wurtz**. (Paris, Hachette et Co.) 1869.

Diese Entwicklungsgeschichte des chemischen Geistes haben wir mit Vergnügen gelesen. Dieselbe bietet einen schätzbaren Beleg zur Erkenntnißlehre. Im Anfange findet m. E. eine kleine Unklarheit statt, weil nämlich der Verfasser den Unterschied zwischen den Ausdrücken „Atom" und „Molecül" nicht zeitig genug definirt hat. Auch hätte m. E. der Verf. ausführlicher seyn sollen über das Verhältniß zwischen Atomgewicht und Dichtigkeit der Gase (S. 53).

Protoplasm; or, Life, Force and Matter, by **Lionel S. Beale** M. B. F. R. S. (London, Z. Churchill & Sons.) 1869.

Ist hauptsächlich der Frage des Vitalismus gewidmet. Der Verf. soll das mächtigste Mikroskop in England besitze und hat die Wissenschaft mit mancher interessanten Beobachtu bereichert. Er unterscheidet bei der Zelle drei Factoren: einen l bendigen Theil und zwei todte Theile. Den erstern nennt **Protoplasma**, ein Wort das bisher eine schwankende M

nung hatte. Dieser unterscheidet sich dadurch von den andern Theilen, daß er durch Karmin gefärbt wird, die andern Theile aber nicht. Letztere sind 5° ein Product des Protoplasma (die Zellwand) und 2° die Flüssigkeit (Pabulum), durch welche das Protoplasma ernährt wird. Die Vermehrung der Zelle geschieht dadurch, daß das Protoplasma sich theilt. Die Scheidewand welche sich hierbei bildet, geht von dem Protoplasma, nicht aber, wie man wohl gemeint, von der Zellwand aus. Dieses Alles hat der Verf. durch sehr schöne Holzschnitte erläutert.

Soweit über den empirischen Theil der Schrift. In dem discutirenden Theile polemisirt der Verf. gegen die „physikalische" Ansicht von Leben, namentlich gegen Huxley. Wir gestehen, daß seine Gründe für den Vitalismus uns nicht alle entscheidend zu seyn scheinen. Der Verf. ist bestrebt zu zeigen, daß die lebende Substanz ganz verschiedener Natur ist von der todten. So sagt er z. B.: das lebende wächst und bewegt sich, das Todte nicht. Man könnte aber erwidern: ein Krystall wächst auch, zwei Gase die sich mischen bewegen sich auch u. s. w.

Freilich, solche Argumente für die Lebenskraft sind m. E. ganz überflüssig, wenn man die Frage des Vitalismus nur scharf faßt. Die eigentliche Frage ist m. E. nicht diese: „giebt es eine Lebenskraft oder nicht?" Es giebt allerdings Etwas, welches einen Leichnam vom lebenden Körper unterscheidet. Und da Alles wirkende Kraft ist, so ist auch dieses Etwas Kraft. Und weil es das Lebende characterisirt, so kann man es Lebenskraft nennen. Nein, ob es Lebenkraft giebt das ist keine Frage. Alles kommt darauf an zu wissen: was ist die Lebenskraft? Ist sie einfach oder zusammengesetzt? Ist sie primitiv oder eine Resultante von bekannten Kräften? Ist sie an ein besonderes Atom geknüpft oder über verschiedene Atome vertheilt?

So soll man das Problem auffassen. Thut man dieses, so wird man manche Behauptung Beale's unzweckmäßig finden, aber ihm beistimmen wenn er diejenigen bekämpft, welche es als entschieden betrachten, daß die Lebenskraft eine Resultante von verschiedenen Kräften ist.

La Religion. Par E. Vacherot. (Paris, Chamerot, 1869.)

Der Verfasser versucht es eine Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes zu geben. Er beschreibt die Ansichten verschiedener, besonders französischer Schriftsteller über Religionsphilosophie. Am Schluß giebt er seine eigene Ansicht über die Zukunft der Religion.

Das Buch ist gut stylisirt und enthält die Ergebnisse einer

sehr großen Belesenheit. Es könnte aber m. E. viel kürzer seyn. In Fragen wie diejenige der Religion bedürfen wir Kürze und Schärfe. Wortreichthum haben wir auf diesem Gebiete schon mehr als genug!

Was die eigne Ansicht des Verfassers anbelangt, so begreifen wir nicht recht was er eigentlich will. Aus zerstreuten Stellen aber schließen wir, daß der Verf. die Religion in Moral auflöst, und das Prinzip des Rechts an die Spitze derselben setzt. Letzteres ist m. E. eine Logomachie. Denn Moral ist Lehre der Pflichten, und jede Pflicht geht aus einem Rechte hervor.

Wir schließen diese Kritik mit einer Bemerkung über das Verfahren einer großen Anzahl von Theologen. Die Wunder zu läugnen ist gegenwärtig sehr allgemein. Dieses nun lassen wir dahingestellt. Es ist möglich, daß es gegen die Glaubwürdigkeit der Wundererzählungen entscheidende Gründe giebt. Nun aber begegnen wir unter den Läugnern der Wunder jeden Augenblick Leute, welche über Thaten und Reden Jesu sprechen wie wenn sie dabei gewesen wären! Wir aber sagen: sind die Wunder nicht geschehen, so haben die biblischen Berichterstatter uns in dieser Hinsicht sehr ungenau informirt. Welche Bürgschaft haben wir also dafür, daß sie uns in andern Hinsichten nicht auch ungenau informirt haben? Unsererseits lassen wir die Wirklichkeit der Wunder dahingestellt. Darum aber lassen wir die ganze biblische Geschichte dahin gestellt. Das eine zu bezweifeln und das andre unbedingt zu glauben, das begreifen wir nicht! M. E. ist es doch schwerlich zu läugnen, daß auch in der Theologie die Wahrheit auf dem Wege der Wahrheitsliebe, des Ernstes, der Klarheit und der Consequenz, nicht aber auf dem Wege der Willkühr, des Leichtsinns, der Halbheit und der Nebeligkeit gefunden wird!

F. A. v. Hartsen.

Max Droßbach: Ueber Erkenntniß. Halle, 1869. Pfeffer. 63 S.

Der Verf. hat seiner Untersuchung ein stolzes und Großes verheißendes Vorwort vorausgeschickt, in welchem es nicht nur heißt, daß alle bisherigen philosophischen Systeme von der Voraussetzung ausgegangen seyen, daß der Mensch ein bedingtes und mithin endliches Wesen sey, was er doch nicht sey noch seyn könne; sondern welches auch ahnen läßt, daß der Glaube an ein über dem Menschen waltendes göttliches Wesen vo ihm werde für eine Thorheit erklärt werden, wie denn auc geschieht, indem er gegen das Ende derselben „den vermeintlich Gott", welcher uns über die Stufen unserer unvollkommene Zustände hinübertragen soll, zum „Gebilde einer kranken Pha

taste" herabsetzt. Es fragt sich, auf welchem Wege er zu dieser Ueberzeugung gekommen sey.

Er sagt, man gehe gewöhnlich von der Voraussetzung aus, daß die verschiedenen Erscheinungen der uns umgebenden Welt auf uns einwirken und verschiedene Vorstellungen von sich in uns hervorrufen, und deßhalb sey der Mensch etwas Abhängiges und Bedingtes. Allein nicht die Erscheinungen seyen es, welche auf uns wirken, sondern die Kräfte, welche diesen Erscheinungen zu Grunde liegen; die Erscheinungen aber seyen Producte unseres Vorstellungsvermögens, mithin die ganze Erscheinungswelt unsere eigene Vorstellungswelt, mithin wir nicht bedingt durch sie, sondern sie durch uns. Und so ständen sich also nicht Mensch und Welt, sondern Mensch und Kraft als Subject und Object einander gegenüber, aber beide nicht in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, sondern beide als selbständige für sich seyende, aber auf einander wirkende Wesen; wenn aber das, dann sey keines von beiden ein bloß wahrnehmendes oder bloß wahrgenommenes, bloß gebendes oder bloß nehmendes, sondern jedes von beiden ein sowohl wahrnehmendes als wahrgenommenes, sowohl gebendes als nehmendes Wesen, mithin weder bloß Subject noch auch bloß Object, sondern jedes von beiden Subject und Object zugleich. Dieses Verhältniß von Subject und Object sey nun der Gegenstand der Philosophie, und die Philosophie mithin „die Wissenschaft von dem ursprünglichen Zusammenhange von Subject und Object"; sie bringt diesen Zusammenhang aber nicht hervor, sondern sie findet ihn vor und hat nur die Aufgabe, ihn richtig aufzufassen und wiederzugeben.

Subject und Object sind demnach zwei von einander unabhängige selbständige Wesen. Sind sie aber selbständig, so müssen sie auch unendlich seyn; denn wenn sie ihrer Natur nach endlich wären, so könnten sie das nur durch andere endliche Wesen seyn und würden mithin nicht unabhängige selbständige Wesen seyn. Wenn sie aber unendlich sind und gleichwohl mehrere sind, sey es nun nur ein Subject und ein Object, oder mehrere Subjecte und Objecte, wie viele deren auch seyn mögen, so können sie nur unter der Bedingung unendlich seyn, daß sie sich gegenseitig nicht ausschließen sondern einschließen, so daß sie sich alle gegenseitig vollkommen umfassen und durchdringen.

Auf diese Weise ist jedes Wesen ein universales Ganzes, ein für sich seyendes in Beziehung auf sich selbst und ein für andere seyendes in Beziehung auf alle andern; es ist lauter Leben und zugleich lauter Liebe. Das Ideal der Vollkommenheit ist deßhalb nicht etwas Jenseitiges, das erst errungen werden müßte, sondern es ist schon gegenwärtig und da. Der Dua-

lismus von einem vollkommenen Gott und vieler von ihm abhängiger unvollkommener Wesen ist demnach ein Widerspruch; denn giebt es nur ein absolutes Wesen, so ist dieß das Seyn, und wir alle haben kein Seyn; haben wir aber, die Vielen, ein Seyn, so sind wir selbst die Absoluten und brauchen kein Weiteres. Eigentlich und in Wahrheit kann weder von bedingten noch von unbedingten, sondern nur von Wesen überhaupt d. h. von absoluten Wesen die Rede seyn; und deßhalb giebt es auch weder eine bedingte noch eine unbedingte, sondern nur eine absolute Erkenntniß, und diese absolute Erkenntniß ist, daß es nur Absolutes giebt und nicht Nichtabsolutes, also Abhängiges und Bedingtes gar nicht giebt. Alle andere Erkenntniß ist demnach keine Erkenntniß.

Jede andere Ueberzeugung als diese kann deßhalb nie zu einer wahren Selbstachtung kommen. Sie muß sich nach andern unbekannten Mächten umsehen, weil sie zu sich selbst kein Vertrauen hat; sie muß in Furcht vor dem Tode dahinleben, weil sie in ihm nichts als Vernichtung sieht; sie muß jammern über die Noth und das Unglück dieses Lebens, weil sie nicht weiß, daß Glück und Unglück einander fordernde Begriffe sind; sie muß klagen über unsere Schwachheit und Ohnmacht, weil sie nicht einsieht, daß alles Leben nur in der Ueberwindung von Hindernissen besteht; sie muß seufzen darüber, daß der Mensch nie seine Vollendung erreicht, weil sie nicht bedenkt, daß eben darin seine Unendlichkeit besteht, daß er einer unendlichen Vollendung entgegengeht. Das Alles rühre von dem „blinden Dogma und leeren Wahne“ von unserer Abhängigkeit und Beschränktheit her.

Der Irrthum des Verfassers, dem ja Scharfsinn und consequentes Denken nicht abzusprechen sind, liegt in seiner Unfähigkeit, das Ewige zu denken. Deßhalb geht er auch von vornherein von der unbewiesenen Behauptung aus, daß keine Kraft ohne Raum und Zeit zu denken sey, und jedes Wirken nothwendig irgendwo und irgendwann gedacht werden müsse. Von einem Wesen, das nicht mehr seine Vollendung sucht, sondern die Vollendung ist und ewig ist, weiß er nichts; und doch ist nur ein solches wahrhaft absolut. Die Vorwürfe aber der Todesfurcht, des Jammers über das Elend dieses Lebens, der Unzufriedenheit über die Beschränkung unserer Kräfte und des Bedauerns über die Unendlichkeit unserer Vervollkommnung treffen weder das Christenthum, das von einer Freude spricht, „welche nie von uns genommen werden soll“, noch die philosophisch idealistischen Systeme.

C. Niese.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zur philosophischen Gotteslehre Schleiermachers.*)

Eine kritische Studie

von

Dr. Wilhelm Bender.

Erste Hälfte.

Eine frühere Abhandlung hatte in die Genesis der Schleiermacherschen Gotteslehre einführen und in ihr den sichersten Maßstab der Beurtheilung ihres Sinnes und wissenschaftlichen Werthes aufzeigen wollen. Es war dort ebensosehr eine einseitige Erklärung der philosophischen Gotteslehre aus der wesentlich durch Kant bestimmten Erkenntnißlehre, wie andrerseits eine ausschließlich den unläugbar pantheistisch gefärbten Einheitsgedanken als Schlüssel zu ihrem Verständniß verwendende Auffassung abgewiesen worden. Das erschien uns vielmehr als die eigenthümliche Leistung Schleiermacher's, daß er der Kantischen Erkenntnißlehre eine erfahrungsmäßige Gestaltung und endlich eine metaphysische Begründung geben wollte.

Wir beschränken uns hier darauf die zum Verständniß der nachfolgenden Fortsetzung unsrer Untersuchung unentbehrlichen Grundgedanken der ersteren in Kürze zu recapituliren.

Die entscheidende Frage der Erkenntnißlehre fand Schleiermacher mit Recht in der Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Seyn. Stellt sich seine formale Logik auch ganz auf den Boden der Kritik der reinen Vernunft, so ist sie doch wesentlich dadurch von ihr unterschieden und macht einen anerkennenswerthen Fortschritt über sie hinaus, daß sie die Frage: inwieweit unser Denken auf das Seyn anwendbar sey und wie

*) Dieser Aufsatz erscheint als Fortsetzung einer als Inauguraldissertation gedruckten Abhandlung über die Genesis der philos. Gotteslehre Schleiermachers (Worms, 1868 bei Boeninger), auf welche gleich anfangs verwiesen wird.

die Dinge zu unsern Denkformen passen, gründlich erörtert. Bei dem Kant'schen Dualismus, der sich in der berühmten Trennung des Dinges an sich von der Erscheinung die objektive Wahrheitserkenntniß abgeschnitten hatte, konnte ein nach absoluter Einheit, wie nach seinem Gott dürstender Schleiermacher nicht stehen bleiben, wenn er sich auch noch so klar sagen mußte, er werde sie nie erreichen. Dingansich und Erscheinung können nicht so weit auseinander liegen; Denken und Seyn unmöglich unausgleichbare Gegensätze bilden. Existiren doch beide nur in Beziehung auf, in Wechselwirkung mit einander; wie sollten sie sich also in einem absoluten Gegensatz befinden, der das Denken von dem heißerstrebten Seyn wie eine gähnende Kluft ewig fern hielte?! Offenbar alle Wahrheitserkenntniß, alles Wissen als Erkenntniß des Wirklichen ist bedingt, steht und fällt mit der Aufeinanderbeziehbarkeit der Denk- und Seynsformen; und der geniale Scharfblick Schleiermacher's macht denn auch diese Frage sofort zur Grundfrage seiner Untersuchung über das Denken. So erklärt es sich wie die Dialektik in ihrer Erkenntnißlehre die Genesis der Gotteslehre verbergen kann, denn der letzte Grund der Einheit von Denken und Seyn, der einzige Wahrheitsgrund ist Gott, — aber welcher Gott?

Doch sucht Schleiermacher zuerst im empirischen Denken und Seyn nach einer haltbaren Garantie ihrer Zusammengehörigkeit. Sie ist ihm hier nicht sicher zu finden, denn das Denken beruht ebensosehr auf der Differenz, wie auf der Einheit mit dem Seyn. Und doch ist diese Einheit seine einzige Tendenz; sie ist Voraussetzung und Postulat alles Denkens, das eben in der Einheit mit dem Seyn zum Wissen werden will. — Hier liegt der Grund zu dem das ganze Schleiermacher'sche System durchziehenden Schwanken zwischen Dualismus und Monismus. Die empirische Wirklichkeit, für die Schleiermacher mehr wie alle Idealisten seiner Zeit ein energisches Verständniß hat, bannt ihn in den Dualismus, aber sein Glaube dringt durch die gegensätzliche Erscheinungswelt zu dem einen Unendlichen, das sie in ewiger Begründung festhält, um seine Wis-

senschaft zu befähigen, das Endliche aus dem Absoluten zu deuten. Die empirische Welt kennt keine Einheit von Denken und Seyn, sie läßt beide nebeneinander stehen, miteinander leben. Aber die dem Denken eingeborene Einheitstendenz fordert eine absolute Begründung für eine im gegensätzlichen Endlichen unbegründete Thatsache.

Wie kommt nun Schleiermacher von der endlichen durch den Gegensatz gehemmten Einheit zu der hinter oder über oder außer ihr liegenden begründenden absoluten Einheit?

Zunächst durch eine verflüchtigende Verallgemeinerung des in seiner empirischen Gestalt unlösbaren Gegensatzes von Denken und Seyn. Denn nichts anderes bedeutet ihm der höchste Gegensatz des Idealen und Realen, des Geistes und der Materie, der Vernunft und Natur. Was in seiner empirischen Gestalt und Bewegung stets geschieden bleibt, Denken und Seyn, kommen sich vielleicht näher, wenn wir sie auf die ungreifbaren Größen, die mit ihrer Allgemeinheit ihren empirischen alle Einzelerscheinungen zusammenfassenden Grund bezeichnen, zurückführen. Die Vernunft ist nur in der Natur und die Natur nur in der Vernunft; der ganze Gegensatz reducirt sich am Ende auf die Fähigkeit der Vernunft ihn zu denken; vor dem Denken geschieden, der Form nach getrennt, sind beide im Seyn eins, der Qualität nach dasselbe. Das ist unstreitig der erste Sinn des vielumstrittenen Satzes, welcher Denken und Seyn als parallelle Modi des Seyns bezeichnet. Weil Ideales und Reales beide Seyn sind, so sollen sie im Seyn ihre Einheit und ihren absoluten Grund finden. Und dieses Seyn, das mit dem höchsten alle Gegensätze aus sich entwickelt, dieses Seyn, welches blos und absolut nur Seyn ist, dieses absolute Seyn also heißt Gott. Wir haben anderwärts die wissenschaftliche Haltlosigkeit dieser Sätze so ausführlich erörtert, daß wir uns hier unserm Zweck entsprechend damit begnügen, sie einfach zur Herstellung des Zusammenhangs anzuführen.

Schleiermacher fühlt sehr wohl, wie die so construirte Gottesidee, welche den Gegensatz des Idealen und Realen in ihre

absolute Einheit zurückgenommen hat, nichts weiter ist als eine dialektische Verdichtung der im Anfang aufgestellten Postulate und Voraussetzungen des Wissens mit dem abermaligen Postulat der Existenz. Aber weniger der Cirkel, in dem sich hier seine Construktion bewegt, als vielmehr die Nothwendigkeit einer realen Begründung der gegensätzlichen Welt veranlassen ihn die auf obigem Wege festgestellte Wissensidee als eine wirkliche absolute Seynsgröße zu erkennen. Ist freilich der erste Sinn seiner Gottesidee der: alles ist, darüber daß wir mitsammt den Dingen sind, kommen wir nicht hinaus, die Existenz ist der absolut nothwendige und gleiche Charakter aller erscheinenden Vielheit und folglich ist das Seyn die Einheit und der letzte Grund der Welt, so fühlt er doch selbst, wie dieses Seyn, wie die bloße von allen Dingen abstrahirte Existenz, so wenig sie eine selbständige Größe ist, sowenig der Grund und die Bürgschaft der wesentlichen Einheit für die erscheinende Vielheit seyn könne. Denn deshalb weil die Dinge sind, sind sie doch noch lange nicht dasselbe.

Indem nun Schleiermacher bemüht ist, die einheitliche Begründung dadurch zu erreichen, daß er das Absolute nicht nur als Idee, sondern als Existenz nachweisen will, betont er den ausschließlichen Einheitscharakter des absoluten Seyns nnd rückt dasselbe somit in einen wirklichen ausschließenden Gegensatz zur Welt. Aber auch nur um den so entstandenen Gegensatz sofort wieder in der Behauptung zu begraben, daß so wenig die Einheit außer der Vielheit, so wenig Gott außer der Welt gedacht werden dürfe, und der ganze Gegensatz reducirt sich am Ende wieder auf den von Wesen und Erscheinung. Die früher abgewiesene Scheidung von Dingansich und Erscheinung in der Kant'schen Auffassung kehrt nun in der Bestimmung des Verhältnisses des Seyns zu dem Erscheinen so wieder, daß Gott das Dingansich der Welt, die Welt die Erscheinung Gottes wird. Es wäre demnach gleich verkehrt von einem rein geistigen Charakter des Absoluten bei Schleiermacher zu reden wie von einem rein materiellen. Es ist der durchschlagende Gedanke der

Dialektik, das Absolute nur und allein aus dem Bedürfniß einer einheitlichen Begründung von Vernunft und Natur abzuleiten, und die Auffassung dieses Gegensatzes als eines nur formalen ist allein ausreichend, den Inhalt des ihn in sich auflösenden Absoluten zu bestimmen.

Schlagend beweist dies endlich die Methode, durch welche Schleiermacher mit der Existenz des Absoluten die Wahrheitsgarantie des Wissens feststellen will. Qualitative Differenzen, selbständige durch einen eignen immanenten Zweck bestimmte Größen kennt diese Weltanschauung nicht. Ihr ganzes Interesse ist darauf gerichtet, die Gegensätze zu bloß formalen herabzudrücken und ihren relativen Charakter nachzuweisen, ein Verfahren, welches nur dann Sinn hat, wenn Schleiermacher die absolute Einheit als das eigentliche Wesen der Dinge verstanden hat.

Freilich bleibt die formale Differenz von Gott und Welt unangetastet stehen; aber nur das endliche, gegensätzliche Denken ist daran Schuld, daß die absolute Einheit, die ihm nur in der endlichen Vielheit erscheint, nicht gedacht werden kann. Da aber andrerseits das Postulat aufrecht erhalten wird, daß Gott und Welt nicht in einen Gegensatz zu stellen seyen, so beweist dies wieder nur die eigentliche Meinung des Kritikers, daß beide im Grunde nur Eine Seynsgröße bilden. Bleibt es dann immer unerklärt wie das Viele aus dem Einen hervorgehe, so ist doch der eigentliche Zweck erreicht, das Viele in dem Einen begründet.

So erklärt sich denn auch die Kritik, welche die spinozistische und theistische Gottesidee auf dieselbe Linie stellt und aus denselben Gründen verwirft. Beide denken das Absolute nicht als das gegensatzlose All-eine, sondern als gegensätzliches Einzelwesen, Spinoza als höchste Kraft, der Theismus als höchstes Subjekt. Das Resultat der Schleiermacher'schen Untersuchung verweist das Denken an die Welt, nur im Vielen könne es das Eine denken, und setzt zuletzt an die Stelle einer absoluten Gotteserkenntniß den Satz: daß Gott nie erkannt werden kann.

Wir werden hier den Faden unsrer Untersuchung wieder aufnehmen. Wir werden sehen, wie Schleiermacher zwar an der Unerkennbarkeit des Absoluten festhält, sich aber dafür durch eine um so stärkere Betonung seiner Immanenz zu entschädigen sucht.

I. Schleiermacher's Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes.

Fragen wir zuerst inwieweit und in welchem Sinne Schleiermacher die Unerkennbarkeit Gottes gelehrt und bewiesen habe. Die Antwort ist bereits in dem Vorangehenden vorher bestimmt und angedeutet. Wie wir nun aber überall in der Dialektik eine Unterscheidung zwischen Gott, sofern er als Wissensidee und sofern er als Grund der Welt gedacht und bestimmt wird, machen mußten, so fragen wir auch hier, ob es Schleiermachers Ansicht von der Natur und den Grenzen der menschlichen Erkenntniß allein war, die ihn zur Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes trieb, oder aber der Grund zu letzterer in seiner Weltanschauung und der aus ihr gefolgerten Gottesidee, sofern dieselbe eine reale, begründende Seynsgröße darstellt, oder endlich in beiden zugleich liege.

Wir haben uns überzeugt, wie Schleiermacher dem Kant'schen Erkenntnißprincip folgend, nur da ein wirkliches Denken anerkennen will, wo beide Denkfunktionen, die organische und intellektuelle gleichzeitig zu einer und derselben Erkenntniß zusammenwirken. Von hier aus könnte die Ansicht an Wahrscheinlichkeit gewinnen, nach welcher Schleiermacher seine Gottesidee blos um deswillen aufgestellt habe, daß er die Unmöglichkeit jeder wirklichen Gotteserkenntniß gewissermaßen durch eine eigene verfehlte Construktion beispielsweise veranschauliche. Denn es ist ja doch einzig und allein die intellektuelle Funktion, welche den abstrakten Gedanken der absoluten Einheit vollzieht; und da die organische hier nicht gleichen Schritt zu halten vermochte, so scheitert an ihrem Fehlen das ganze Unternehmen. Hiermit würde denn auch die ganze Reihe von Aussagen der Dialektik

übereinstimmen, welche die Gottesidee blos als Wissensprincip und kritisches Hülfsmittel für die Beurtheilung des Charakters und der Grenzen des Denkens behandeln und gewissermaßen nur das Ideal des durch das Denken zu Erreichenden, thatsächlich aber Unerreichbaren uns vorstellen. In diesem Falle hätte also Schleiermacher mit seiner Construktion der Gottesidee nichts anderes beabsichtigt, als den Beweis der Unerkennbarkeit Gottes.

Bereits in dem Vorangehenden ist der Beweis der Haltlosigkeit dieser Auffassung und der Nachweis geliefert worden, daß man diese formale Construktion aus der zugrundeliegenden realen Weltvorstellung verstehen müsse und somit auch zu einem Urtheil über die reale Gottesvorstellung, welche der Schleiermacher'schen Philosophie ursprünglich und unüberwunden einwohnt, gelangen könne. Aber auch abgesehen hiervon, ginge die Tendenz der Dialektik in dem Nachweis der Unerkennbarkeit Gottes auf, so müßten wir ihre Ausführung dennoch als verunglückt beurtheilen. Einmal fällt Schleiermacher in den Kant'schen Irrthum, wenn er das Denken, als sinnlich vermittelte Geistesfunktion, nur auf die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit bezogen wissen will. Dieser Irrthum ist bei Kant ein rein theoretischer, denn in seiner Moral wendet er das Denken auf die sittlichen Momente des Geisteslebens an, welchen durchaus nichts Sinnliches anhaftet, welchen vielmehr, sofern sie nicht in die Erscheinung treten, der Charakter des rein Geistigen und Transscendentalen im Sinne Schleiermachers, des Intelligibeln bei Kant durchaus zugestanden werden muß. Aber Schleiermacher trennt sich auch völlig von Kant, der auf eine nüchterne Untersuchung des empirischen Denkens sich beschränkt hielt, indem er seine Erkenntnißlehre recht eigentlich durch eine Weltanschauung stützt, die im völligen Gegensatz zu Jenem getragen erscheint durch den Gedanken einer originalen Verwandtschaft und ursprünglichen Gleichheit des Physischen und Geistigen, eine Gleichheit, die sich in dem Zusammenseyn der organischen und intellektuellen Funktion wiederfindet und in dem Maße eine Er-

kenntniß des Geistes und der Materie und also weiter Gottes und der Welt, die jede Größe für und an sich begreifen wollte, verbieten muß, als diese Größen ursprünglich nur ein Seyn, in dieser Einheit ihres qualitativen Wesens auch da als verbunden angesehen werden müssen, wo sie sich in der Erscheinung trennen, um endlich wieder zusammenzufließen.*)

Es ist also nicht nur die Beschaffenheit des menschlichen Denkens, es ist im Grunde die Beschaffenheit der zu erkennenden Wirklichkeit, welche eine Erkenntniß sowohl Gottes an sich, als der Welt an sich unmöglich macht; und man kann sagen, so wenig wir mit der organischen oder intellektuellen Funktion allein denken können, so wenig können wir Gott für sich oder die Welt für sich denken. Beide haben eben nur ineinander und durcheinander ihre dem Wesen nach gleiche, in der Erscheinung differente Existenz. So geschieht es denn in durchaus correkter Abfolge, daß Schleiermacher am Ende die Welterkenntniß die organische Seite der Gotteserkenntniß nennt und diese mit der Erkenntniß der Totalität des Seyenden für möglich und für verwirklicht erklärt.

Das also ist der Grundfehler der Construktionen, die Gott außerhalb der Welt denken, daß sie die Beschaffenheit des Denkens und des Seyns gleichzeitig verkennend, von der intellectuellen Funktion aus Gott nur als Geist bestimmen, während doch das absolute Seyn die Einheit alles Seyns und also die Auflösung des Gegensatzes von Geist und Natur in sich trägt. Freilich meint Schleiermacher, diese Gottesvorstellung habe zunächst in der einseitigen Auswirkung der intellektuellen Funktion ihren Grund, und sey somit von dem Denken aus einfach zu corrigiren. Aber das Zugleich der organischen und intellectuellen Funktion ist ja bei ihm gefordert durch das Einsseyn von Geist und Natur auf Seite des Seyns, ist nichts andres als die Specialisirung dieses allgemeinsten Gegensatzes, dessen Einheit Allem begründend voransteht. Es ist demnach Schleier-

*) Dies verkennt Siegwart; vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858.

macher's Weltanschauung, welche auch seine Wissensidee bestimmt und in letzter Instanz nicht wider die Erkennbarkeit Gottes im Sinne des Theismus, sondern wider die Auffassung Gottes als absoluten persönlichen Geistes sich verwahren muß. Denn wir sahen bereits oben, wie Schleiermacher den Kant'schen Gegensatz von Dingansich und Erscheinung dadurch überwinden wollte, daß er die ursprüngliche Identität von Denken und Seyn im absoluten Seyn nachwies. Hierin liegt gerade das Originelle seiner Erkenntnißlehre und der Schlüssel zum Verständniß seiner über Kant hinaus die Wahrheit des Wissens rechtfertigenden Bestimmungen. Nur unter dieser Voraussetzung versteht sich auch der in der Dialektik oft gehörte Satz, daß wir Gott um deswillen nicht denken können, weil wir dadurch in die absolute Einheit selbst den Gegensatz von Denken und Seyn hinein trügen. Denn das kann doch Schleiermacher unmöglich meinen, daß das Denken was ihm als Thatsache gegenständlich ist, dadurch daß es sich eben erkennend darauf richtet, in seinem Wesen alterire, weil es seiner Natur gemäß nur successive und durch Trennung Einheiten verstehen kann. Vielmehr weil sich die höchste Einheit in Denken und Seyn, Idealem und Realem, Natur und Geist entfaltet, weil sie in beiden modis ihre Erscheinungsexistenz hat, diese also nichts sind als Ausfluß oder richtiger Vollzug ihres Lebens, so wäre es allerdings eine in das Absolute selbst eintretende Spaltung, wenn seine eine Erscheinungsseite ihm als selbständige Größe gegenübertreten und einwohnen wollte, und sich nicht vielmehr begnügte, ihrem absoluten Charakter zu Liebe in der Identät mit dem äußeren Seyn ihr Wesen zu finden und um deswillen ihre Scheinexistenz, nämlich sich sofern sie nur Denken ist, in das Absolute einzutragen. Das höchste Seyn wird eben nicht gedacht, weil es nicht denkt, weil es keine selbständige Realität ist. Das Denken kann aber das Absolute nicht erkennen, weil es als Denken vom Uebel ist und nur in der Identität mit dem Seyn Realität besitzt; in dieser Identität ist es wie das Seyn

absolut, und das Absolute kann sich selbst nicht denken, weil es dann nicht absolute Einheit wäre.

Ist nun aber die vorige Auffassung des Grundgedankens der dialektischen Philosophie die richtige, so erhellt leicht, wie es überall nur das empirisch aufgegriffene Denken ist, welches den logischen Gegensatz (ein realer ist nirgends aufzufinden) seiner selbst vom Seyn, und ebenso Gottes und der Welt rettet. Absolut und Transscendental heißt also jene höchste Einheit, weil sie überhaupt nicht und ganz besonders nicht an sich gedacht werden kann; da nun dasselbe wie später erklärt wird, von der Identität alles Seyns gilt, so ist auch an diesem Ort klar, wie beide Gott und Welt als Gedanken verschieden, als Seyn eines und dasselbe sind. Denn der Charakter der schlechthinnigen Einheit eignet ja nicht einer irgend wie qualitativ bestimmten, selbstständigen Existenz, sondern dem transscendentalen Wesen der Welt und sichert auch insofern dem Absoluten, als es als Grund derselben und als unsichtbare einheitliche Größe von ihrer Erscheinung geschieden wird, keine hervorragende Stellung; denn es ist keine Andeutung gegeben, warum etwa das Eine besser sey als das Viele.

Wir sehen also hier das Kant'sche Erkenntnißprincip auf Kosten seiner gerade auf der strengsten Unterscheidung von Natur und Geist ruhenden psychologischen Wahrheit, durch die ihm von Schleiermacher unterbreitete Weltanschauung völlig alterirt. Seiner Gottesidee gilt der Satz, daß sie an sich unerkennbar sey, denn das absolute Seyn ist nur im realen, kann also auch nur in diesem erkannt werden. Oder aber als Wissensidee, als Idee der absoluten Einheit fehlt ihm aller reale Gehalt, ist und bleibt es eine leere Formel. Nun beruht auch Schleiermacher's Kritik über andre Gottesvorstellungen, sofern dieselben ein Gotteserkenntniß prätendiren, theils auf Unkenntniß, theils auf Selbsttäuschung. Denn nur als solche kann es beurtheilt werden, wenn Schleiermacher ganz auf Seite des formalen Denkens eine Wissensidee construirt und von dieser behauptet, daß sie zugleich Ausdruck der Begründung alles Seyns

sey und ohne alle Garantie für die Existenz seines Wissensprincips, dieses je nach Bedarf das Einemal als abstrakte kritische Formel, das Andremal als reale weltbegründende Größe mit jener in dieselbe Reihe stellt.

Ist nun aber Gott von Schleiermacher nicht sowohl gefunden, als vielmehr construirt worden, geht ihm eine selbstständige reale und weltbegründende Existenz mit jeder qualitativen Wesensbestimmtheit ab, construirt ihn die Dialektik allein von Seite des formalen Denkens durch Zusammentragen seiner gleichfalls nur formalen Postulate, bringt sie hierzu kein anderes Material als die postulirte Welteinheit, die schließlich zugleich mit dem Seyn das Denken begründen und seine Wahrheit garantiren soll, so wird es hieraus begreiflich, wie ein so construirter Gott kein lebendiger und wirklicher seyn kann, wie eine absolute Formel keine erkennbare seyn kann, da sie gehaltlos ist, wie endlich jener Gedanke einer weltbegründenden absoluten Einheit demzufolge nur als abstrakte und formalistische Verabsolutirung der Welteinheit verstanden werden kann. Beweist also Schleiermacher das Einemal die Unerkennbarkeit Gottes, sofern er als Wissensprincip formaliter absolute Einheit genannt wird, behauptet er andrerseits die Erkennbarkeit der absoluten Einheit in der Totalität der in ihr realiter begründet gedachten Vielheit, so ist hierin wieder jenes Schwanken offenbar, welches die Wissensidee und den weltbegründenden Gott bald identificirt, bald auseinanderhält, aber schließlich dann doch in der Einheit einer Weltanschauung zur Ruhe kommt, die keinen Anspruch auf eine adäquate Erkenntniß der Wirklichkeit und also auch nicht Gottes erheben kann.

Das ist außer allem Zweifel: nur das Seyende vermag das Denken zu erkennen, es kann kein Seyn machen. Aber ganz irrig ist es, das Seyn dem Denken als Reales dem Idealen so gegenüberzustellen, als ob wie in diesem alle Totalität, so in jenem alle Realität erschöpft sey. Beide von Schleiermacher auch nur ganz obenhin verstandene Kategorien vermeiden den Schein nicht, als ob neben dem materiellen nur noch ein

ein denkendes Seyn vorhanden sey. Denn wo sich das Denken auf das geistige Seyn richtet, da begegnet es nichts anderem als sich selbst; der Geist der Dialektik geht in der Denkfunktion auf; hierin liegt es denn auch, warum Schleiermacher es zu keiner Correktur Kants gebracht hat.

Es ist aber eine Einseitigkeit, wenn man den diskursiven Charakter des Denkens blos als Mangel beurtheilen will, der eine einheitliche und adäquate Erkenntniß hindere. Wem es freilich auf letztere so ausschließlich ankommt wie Schleiermacher und wer dieselbe durch den Nachweis der gegensatzlosen Gleichheit alles Seyns, in der alles Fürsichseyn, aller Selbstzweck und individuelle Werth des Einzelnen begraben wird, zu erreichen sucht, wie er, der übersieht den Werth des discursiven und gegensätzlichen Erkennens in dem Maße, als er alle selbstständige Gestaltung in der farblosen Einheit des Seyns aufgehn lassen möchte. Grade weil wir nur Seyendes erkennen, die Realität des Seyenden aber nicht sowohl in den Formen liegt, in welchen es das Denken einheitlich auffaßt, sondern in der qualitativen und wirksamen Wesenhaftigkeit, die bei Erkenntniß der Dinge nicht das Untergeordnete, sondern die Hauptsache ist, entspricht allein die gegensätzliche Erkenntniß der Wirklichkeit des Seyns, das seinen Einzelgestaltungen selbstständigen Werth und im Wesen gegründete Verschiedenheit sichert und die Einheit aller dieser selbstständigen qualitativ geschiedenen Größen in ihrem zweckvollen Zusammenwirken, nicht aber in der Aufhebung ihres individuellen Charakters sucht. Demgemäß richtet sich die organische Funktion nicht etwa blos auf das sinnlich Wahrnehmbare, sondern auf das Thatsächliche; sie ist das Organ für das geistig oder sinnlich bestimmte Wirkliche in seinen individuellen Gestaltungen; der intellektuellen Funktion dagegen — wenn diese Trennung überhaupt einen Werth hat — wird die unter dem Zweckbegriffe vollzogene und eben darum die Besonderheit des Einzelnen sichernde systematische Einigung und Verknüpfung de Dinge als Aufgabe zufallen. Deshalb verwirft auch Schleiermacher die Form des Schlusses als Mittel thatsächlicher Erkennt-

niß völlig, weil gerade diese Denkform die Anerkenntniß selbstständiger, getrennter und in dieser realen Geschiedenheit wirksamer Einzeldinge voraussetzt.

Es ist eben der den Kant'schen Begriff vom Geist an Leerheit noch übertreffende der Schleiermacher'schen Philosophie, welcher ihm das rein geistige und übersinnliche Material entzieht, an welchem das Denken zum Bewußtseyn seiner Anwendbarkeit auf rein geistige Größen gelangen muß. Es ist aber gar keine Frage, daß namentlich die ethische Gotteserkenntniß bedingt ist durch die reichere und tiefere, oder ärmere und oberflächlichere Erkenntniß des Menschengeistes. Hätte Schleiermacher ein reiches geistiges Leben als Erfahrungsgebiet seiner Untersuchung zu Gebote gestanden, wäre er durch das Eindringen in die qualitative Bestimmtheit des Geistes, in seinen sachlichen und realen Gehalt aus dem Formalismus herausgedrungen, so würde er es nicht haben wagen dürfen, das Transscendentale darum für undenkbar zu erklären, weil ihm nichts Sinnliches anhaftet, oder richtiger, weil es ihm eine blos formale Größe geblieben ist. Denn sehen wir hier ganz ab von der schwierigen Frage, inwiefern dem Geistigen, das wir doch immer nur in einer irgend wie begränzten Form und Gestalt mehr fassen als erkennen, etwa eine vergeistigte Sinnlichkeit als Umgrenzung diene, so viel ist klar, daß wir innerhalb des sittlich-religiösen Geisteslebens, sobald nicht auf die Form sondern auf das Material desselben gesehen wird, Momente von rein geistiger Natur ohne allen sinnlichen Beischmack erfassen, die doch darum nicht minder real sind und erkennbar, weil sie dem transscendentalen Gebiet angehören. Hier liegt also das eigentlich materiale geistige Seyn, das gerade in materialer Hinsicht zu dem physischen in einen unausgleichbaren Gegensatz tritt, und zwischen beiden realen Seynsgrößen steht das Denken als Form und Organ der Aneignung des Geistigen wie des Physischen, sowie der Verknüpfung beider mitten inne. Nicht wie Transscendentales und Reales stehen sich so Gott und Welt und das Denken beider gegenüber, sondern wie die Erkenntniß eines

in sinnlicher Unmittelbarkeit auf uns wirkenden Seyns, in das wir selbst eingereiht die Garantie für seine Existenz zugleich mit der unsrigen haben und wie die Erkenntniß eines in seinem Wirkungen erfahrenen und aus diesen in seinem selbstständigen, einheitlichen Wesen erschlossenen Seyns.

Also ist es auch weder der transscendentale Charakter, noch die rein geistige Natur Gottes, die seine Erkenntniß verhinderte, da es ja doch eine reale Erkenntniß des nach der materialen oder ethischen Seite hin völlig ebenbildlichen Menschengeistes giebt. Haben wir aber in dem in uns niedergelegten sittlichen Ideal, in der ethischen Ausfüllung unseres Geistes als dem von Gott in uns gesetzten Inhalt unseres Wesens seine Wirkung und in ihr ihn selbst realiter seinem Wesen nach erfahren, ist es gerade das ethische Wesen des Menschen, welches einer adäquaten Gotteserkenntniß uns näher bringt, so liegt die Wahrheit der Unerkennbarkeit Gottes vielmehr in der Unmöglichkeit einer adäquaten Erkenntniß der Existenzform des Absoluten, die unstreitig im Vergleich mit der ethischen Wesenserkenntniß eine sekundäre Stelle einnehmen muß, da unser Denken mit Hülfe des Gefühls und der innern Erfahrung des ethischen Gotteslebens zwar die ethische Unendlichkeit Gottes, die wir in realer Abbildlichkeit in uns tragen, (freilich auch nicht begrifflich) ergreift, nicht aber das s. g. metaphysische Seyn Gottes, weil dieses eben außer aller Erfahrung und deshalb auch außer allem seiner Aufgabe sicheren Denken liegt. Soweit also Gott für den Menschen erfahrbar ist, soweit ist er auch für ihn erkennbar. Nun ist auch die Unerkennbarkeit Gottes nach der metaphysischen Seite hin allezeit bedingt oder unbedingt zugestanden worden und das religiöse Bewußtseyn selbst kennt einen über alles Denken und Verstehen erhabenen Gott; andrerseits aber hat gerade das letztere die absolute Unerkennbarkeit Gottes in dem Maße zurückgewiesen als es in dem ethischen Wesen des Menschen die wesenhafte Immanenz des Absoluten erkannte, und die ethischen Begriffe um so dringender genöthigt war auf Gott anzuwenden, als ihr Gehalt nur durch göttliche Wirkung

in den Menschen gesetzt schien. Wie nun gerade von Seite des persönlichen religiösen Lebens noch weit mehr als von Seite der durch den religiösen Gedanken bestimmten teleologischen Weltbetrachtung sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes und also auch einer demgemäß bestimmt gedachten Existenzform des Absoluten ergeben konnte, liegt außer des Bereichs dieser Untersuchung.

Konnte uns demnach weder die Forderung des rein Transscendentalen am Denken Gottes behindern, da wir auch dem Denken, welches sich auf den ethischen Gehalt des menschlichen Geisteslebens richtet, diesen Charakter zusprechen mußten, so kann es noch weniger die Behauptung, daß die absolute Einheit, Gott, darum unerkennbar sey und bleibe, weil dem Denken der Charakter der Gegensätzlichkeit eigne. Wir haben gesehen, welchen Hintergrund diese Behauptung innerhalb der Schleiermacher'schen Gedankenwelt hat. Hier sey nur noch bemerkt, daß es sich in dieser Hinsicht mit der Gotteserkenntniß nicht anders verhält als mit der Welterkenntniß. Denn es ist ja klar, daß wir dem Denken der Weltdinge darum den Charakter der Wahrheit nicht absprechen, weil ihre Erkenntniß eine stufen- und stückweise, eine trennende und gegensätzliche ist. Die Einheiten im Seyn sind so wenig von der Einheit des Gedankens abhängig, daß sie in ihrem einheitlichen Charakter unberührt stehen bleiben und dem Denken Zeit lassen, auf dem mühsamen Weg der Detailerkenntniß zur Anschauung des Ganzen zu gelangen. Nicht anders verhält es sich nach dieser Seite hin mit Gott. Die eigenschaftliche Erkenntniß alterirt die Einheit seines Wesens nicht im mindesten, auch wenn sie ihr nie nahe käme. Ist durch den Gedanken der absoluten Persönlichkeit, die aus ihren Weltwirkungen erschlossen wurde, Selbstzweck und Fürsichseyn Gottes anerkannt, so mag das Denken immerhin Gott in seine einzelnen Eigenschaften zerlegen, um ihn so besser und deutlicher zu erkennen; es beansprucht ja dadurch nicht eine Alteration des Gotteswesens vollzogen zu haben, vielmehr bekennt es nach der Einheit strebend, daß dieselbe un-

abhängig von ihm und unerreicht durch es als Thatsache, der der Gedanke wie überall, so auch hier langsam nachkommt, bestehe. —

II. Die Immanenz des Absoluten im Wollen und Fühlen; weiterhin in der Welt überhaupt. *)

Das Resultat der Untersuchungen über das Absolute oder den transscendentalen Grund, welche die Dialektik zunächst am Wissen angestellt hatte, war dahin von ihr bestimmt worden, daß Gott zwar überall als Voraussetzung, Postulat und weiter als Grund alles Denkens das ein Wissen werden will, um der Uebereinstimmung mit dem Seyn willen angenommen werden müsse, aber dennoch weder durch das Denken erreicht, noch auch in diesem in absoluter Gestalt d. h. seinem Wesen nach gefunden werde. Die Frage, in welcher Gestalt das Absolute Besitz der Menschen sey, welches Organ für die absolute Einheit ihm innewohne, ob überhaupt Gott seinem Wesen nach von dem Menschen erfahren werden könne, führt zu den folgenden Erörterungen über das Wollen und das Gefühl und schließt sich endlich in der Schlußantwort auf die Frage nach dem Verhältniß von Gott und Welt ab. Liegen dieselben durchaus jenseits der Grenzen, welche sich die Dialektik ursprünglich gesteckt hatte, so werden sie doch auch für ihre besondere Aufgabe von Wichtigkeit, wenn es ihnen gelingen könnte, mit dem Nachweis des thatsächlichen Besitzes, der wirklichen Einwohnung des Absoluten im Endlichen, dessen oben näher bestimmte oder postulirte einheitliche Existenz zur unzweifelhaften Erfahrung zu bringen. Es wird sich zeigen, ob unser bis dahin festgestelltes Urtheil durch das Nachfolgende bestätigt oder umgestoßen wird.

Ueber die Untersuchung des Wollens in Ansehung seines transscendentalen Charakters kommen wir durch Kenntnißnahme der Methode und der durch das Frühere vorausbedingten Resultate schneller hinaus. (Dial. §. 211 ff.)

*) Vgl. z. d. F. Lipsius: Stud. zur Dial. in d. Zeitschr. v. Hilgenfeld. 1869. H. II.

Der Gegensatz zwischen denjenigen Aktionen, in welchen das Bewußtseyn leidend und denen worin es thätig erscheint, ergibt auf der Seite des Wissens den des physischen und ethischen Denkens. Dieser Gegensatz war uns bereits früher gegeben, denn wir wurden uns des Denkens nur bewußt zugleich mit dem Wollen. Alles Denken ist ja seiner Natur gemäß Wissenwollen. Die Ueberzeugung, welche den Wahrheitscharakter des Wissens garantirt, beruht auf der Gleichmäßigkeit der Wissensproduktion bei Allen, und auf der Uebereinstimmung von Denken und Seyn: beides wird in bestimmter Zwecksetzung gewollt. Beide das Denken constituirende Momente machen nun auch den Charakter des Wollens aus, und dieses ist insofern mit dem Denken völlig identisch. Die Identität beider erhellt aber auch daraus, daß sich das Wollen zum Denken nicht anders verhält, wie die Art zur Gattung. Das Denken nämlich ist entweder passive Betrachtung, wenn ihm nämlich das gegebene Seyn vorausgeht; folgt das Seyn dem Denken nach, so wird es zum Wollen. Das Denken im engeren oder eigentlichen Sinn unterscheidet sich also vom Wollen nur durch die temporäre Stellung, in welcher das Seyn das Einemal ihm voransteht, das Anderemal ihm folgt. Dieser Gegensatz ist denn auch im Seyn anschaubar in der Differenz der Natur- und der Sittenformen. Es ist also nur die jeweilige Stellung, das jeweilige active oder passive Verhalten des Denkens, welches die somit auch nur formelle, nicht sachliche Differenz von Ethischem und Physischem im Seyn veranlaßt.

Freilich, kann man auch Ethisches und Physisches auf doppelte Weise eine Reihe bildend ansehen, so ist doch der Punkt wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, immer ein (hier übergangener) Wendepunkt. Unterhalb des Menschen gibt es nämlich weder bestimmtes Denken noch auch bestimmtes Wollen. Da aber ein analoges Verhältniß wie zwischen Mensch und Thier, so zwischen Thier und Pflanze bemerkbar ist, so kann man auch eine Reihe von Abstufungen der Entwicklung des Idealen annehmen, die im Menschen als Schlußglied cul-

minirt, so daß die gesammte Ethik in die Physik des Menschen verwächst. Umgekehrt kann man aber auch annehmen eine Entwicklung des Realen aus dem Idealen, wobei nun der Mensch wie das Vorigemal die höchste, so jetzt die niedrigste Entwicklungsstufe darstellt. Höher entwickeln die Thiere, die Pflanzen das Reale, so daß hier die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. Doch kann man allerdings nicht sagen, es lasse sich ebensogut eine Ethik der Thiere setzen, wie des Menschen, — denn die Einwirkung (Aktivität) derselben auf die Gesammtheit ist weit geringer und die Thätigkeit des idealen Princips in seiner eigentlichen Natur (als Denken) hier nicht zu finden. —

Die vorangegangene Definition und Erklärung des Wissens ließ keine Weiterentwicklung weder der Wissensidee, noch auch des transscendenten Grundes von dieser Seite her zu. Wissen ist von Allen gleichmäßig producirtes und gleichmäßig auf das Seyn bezogenes Denken. Empirisches und spekulatives Denken, wie sich das erstere an die Urtheils- das andere an die Begriffsform anschließt, sind zugleich mit den differenten allgemeinen Merkmalen des Wissens als eines und dasselbe sicher erkannt worden; alle Differenzen haben sich als rein formale erwiesen und sind als eine Unvollkommenheit des Wissens zu beurtheilen, sofern dasselbe seiner Idee, der absoluten Einheit mit sich und dem Seyn nicht entspricht. War nun aber von Seite des formalen Denkens die Scheidung in spekulatives und empirisches aufgestellt worden, so scheint die weitere Trennung des physischen und ethischen Wissens weniger der Anschauung des Denkens als der des Seyns entnommen, und man erwartet bei jenen Prädikaten weit eher eine Entscheidung über die Qualität der Wissensobjekte, als die Bestimmung neuer Denkformen. Allein hierauf läßt sich Schleiermacher überall nicht ein; der Gegensatz des Ethischen und Physischen verliert sich l ihm sofort in den rein formalen der Aktivität und Passivitä durch denselben Gegensatz wird der von Wollen und Denk näher bestimmt, und die durchgeführte formalistische Einigung

methode löst endlich alle Gegensätze wieder auf und nimmt sie in den höchsten von Denken und Seyn zurück, der schließlich als empirischer Ausdruck für den Gegensatz des Idealen und Realen allein stehen bleibt, um als dasselbe Seyn, in Form der Aktivität (Denken) und Passivität (äußeres Seyn) formaliter gespalten, seine transscendentale Auflösung gleichfalls in dem absoluten d. h. nicht erscheinenden Seyn zu finden.

Wir finden also hier ganz dieselbe aus dem Grundgedanken von der wesentlichen Einheit alles Seyns herausgeborene Methode der Spaltuug und Wiedervereinigung aller Gegensätze durch Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeinere, deren Tendenz in dem Nachweis der absoluten Einheit alles Seyns, das in der Vielheit erscheint, unverkennbar ist.

Wird das Ethische als Aktivität dem Physischen als Passivität gegenübergestellt, so ergibt sich freilich die Möglichkeit einer Entwicklung des einen aus dem andern, denn dieselbe bedeutet nichts anderes als eine verschiedene Betrachtungsweise des als Seyn Identischen. Es ist dasselbe Seyn, welches das Einemal als ruhend, das Andremal als thätig oder richtiger bewegt betrachtet wird, und das denkende Seyn ist schließlich uur das Bewußtseyn des nichtdenkenden. Ein wirkliches Werden, eine Entwicklung ist in dieser Weltanschauung ausgeschlossen; nur auf der formalen Seite bringt der discursive Charakter, die Gegensätzlichkeit des Denkens, Vielheit und Mannichfaltigkeit in die Welt. Daß diese Vielheit auch im Seyn Realität habe, folgt aus der Identität von Denken und Seyn. Sieht man freilich nur auf die Formen der Dinge, auf die Erscheinungsseite und die Darstellungsmittel ihres Entwicklungsprocesses, so verläuft dieser auf die gleiche Weise, weil er immer nur in der gleichbleibenden Natur die Mittel zur Concretisirung seines geistigen Gehalts findet und bringt keinen Fortschritt in die Welt. Natürlich, da von dieser Seite nur physische Kategorien zur Welterklärung aufgeboten und die Verhältnisse im Seyn nur nach dem mathematischen Maßstab der Quantität bestimmt werden. Sieht man aber vor Allem auf

das Qualitative, auf das Wesen des Seyns, welches den Verschiedenheiten seiner Gestaltung, den Einzeldingen, ihren unterschiedenen Selbstzweck sichert, so ergiebt sich mit der Erkenntniß der Werthunterschiede und der Selbstständigkeit der einzelnen Seynsgrößen die Einsicht in einen geschichtlichen Proceß, der in fortschreitender Entwicklung, freilich in denselben Erscheinungsformen, aber mit Veränderung des qualitativen Charakters, dem allem vernünftigen Seyn als Lebenstrieb eingeborenen sittlichen Ideal der Vollkommenheit entgegenstrebt. Der Schleiermacher'schen Identitäsphilosophie erscheint freilich auch der Mensch, obwohl Wendepunkt in der Entfaltungsreihe des einen Seyns, promiscue als oberste Stufe, „wenn das Ideale aus dem Realen sich entwickelnd gedacht wird," und als unterste Stufe, „wenn sich das Ideale zum Realen entwickelt." So sehr sind also beide Ideales und Reales gleich, daß gar kein Grund vorliegt dem einen etwa als dem Werthvolleren einen Vorzug oder eine causative Priorität in der Weltgestaltung zuzusprechen. Nur durch die Bestimmtheit im Denken und im Wollen, nur durch das größere Quantum von Activität, die er „als denkendes Seyn" auf das „nichtdenkende" Seyn verwendet, zeichnet sich der Mensch vor der übrigen Natur aus. Da aber Ethisches und Physisches, von gleichem Werth, im Grunde dasselbe Seyn sind, so wird dieser formale Vorzug auf der andern Seite durch das Aufgebot eines größeren Quantums von Realität wieder ausgeglichen. Hierdurch wird es auf's Neue klar, wie Schleiermacher gar keinen Grund gibt, sein Transscendentales etwa als absoluten Geist zu denken, da er ja nicht einmal im endlichen Seyn mit Sicherheit die qualitative Differenz und sittliche Ueberlegenheit des Geistes gegenüber von der Natur bestimmen kann, ja nach seinen Voraussetzungen und Zielpunkten entschieden abweisen muß.

Das Seyn ist eben überall dasselbe, nur das gegensätzliche Denken bringt die Vielheit, die mit der Mannichfaltigkeit bei Schleiermacher sich völlig deckt, hinein, und nur um der empirischen Wahrheit des Wissens willen wird dieselbe auch im

erscheinenden Seyn als reale Größe gedacht. Denken und Seyn bleiben so überall als erster und letzter Gegensatz stehen, und die gleich Anfangs mißglückte Einigung beider macht die Erklärung möglich, daß das Absolute nicht hinter, sondern in der Welt als absolute Einheit alles Seyns lebe.

Für das Wollen kann es demnach keinen andern transscendenten Grund geben wie für das Wissen, weil beide identisch sind und — weil die absolute Einheit nur Einmal und nur auf eine Weise alles begründet.

Der Grund dafür nämlich, daß wir Dasselbe wollen wie Alle, liegt an der lebendigen Kraft der Gattung, der Grund für die Uebereinstimmung von Wollen und Seyn kann aber nicht hier, er kann nur im Transscendentalen gesucht werden. (Dial. §. 214 f.) Die dogmatische Bedingtheit der dialektischen Welt- und Gottesconstruktion liegt in dem Letzteren klar vor Augen. Denn wenden wir das hier auf Denken und Wollen allein Bezogene auf das Seyn überhaupt an, so kommen wir zu dem Lehr- oder Glaubenssatz: da es nur eine einheitliche Begründung für das Seyn geben kann, so darf es in diesem keinen absoluten Gegensatz geben.

Da wir nun bereits sahen, wie jene absolute Einheit ihre Entstehung und Wesensbestimmung nur dem über seine Tendenz und ihre Ausführbarkeit unklaren religiös-wissenschaftlichen Bedürfniß einer einheitlichen Weltauffassung verdanke, so ist es von hier aus leicht begreiflich, wie dies voreilige und abstrakte Postulat einerseits eine solche Methode fordert, welche die Gegensätze nur als relative beurtheilt und also in die Form verlegt, die Einheit als das inhaltliche Wesen, sie als die formale Erscheinung begreift, andrerseits aber zur Construktion des Absoluten als der transscendentalen begründenden Welteinheit gleichfalls nur den äußerlichen Weg der logischen Spaltung und Vereinigung des in dem Formalismus des Denkens aufgehenden Seyns einschlägt. Es liegt aber auch hier wieder klar zu Tage, wie die Tendenz dieser Methode in der Voraussetzung gründet, daß das absolute Seyn im Endlichen gesucht werden müsse und

nur durch die erscheinende Vielheit genöthigt wird, die postulirte absolute Einheit in das transscendentale Dingansich der Welt zu verbergen.*)

*) Die Tendenz Schleiermacher's den erfahrungsmäßigen Grund und die ursprüngliche Veranlassung und psychische Gestalt des Gottesglaubens aufzusuchen, und andrerseits der religiöse von dem Gedanken der wesenhaften Immanenz Gottes in der Welt getragene Realismus, haben beide, so sehr ihre Durchführung bei Schleiermacher selbst zu beanstanden ist, dennoch die wirksamste Anregung zu einer erfahrungsmäßigen Behandlung der religiösen Frage in ihrer allgemeinen Gestalt und demgemäß zu dem freilich nirgends durchgeführten Versuch, die christliche Theologie auf dem allgemein religiösen Boden zu befestigen und von hier aus zu einer wissenschaftlichen Bestimmung des specifisch Christlichen zu bringen, gegeben, wenn auch das einseitig verstandene Schriftprincip das umfassendere der religiösen Erfahrung überhaupt noch nicht zur Geltung kommen läßt. §. 214, 3 erklärt nun Schleiermacher in diesem Sinne der Glaube an Gott ruhe bei den Meisten auf der Gewißheit des Gewissens, seltener erhebe er sich von der des Verstandes mit Ursprünglichkeit. Eine Vergleichung mit Kant stellt diese in der Dialektik vereinzelt dastehende Behauptung in das rechte Licht. Kant hatte in dem kategorischen Imperativ den einfachen absoluten Befehl des eingeborenen Sittengesetzes vernommen, der sich ohne alle Rücksicht auf das Können und also auch von der Lösung der Frage nach der Uebereinstimmung von Sollen und Seyn absehend, auf die einfache in sich genugsame Forderung der Pflichterfüllung beschränkt. So unbedingt und autonomisch lautet diese Gewissensstimme, daß sie ohne alle Rücksicht auf die Glückseligkeit oder auch auf Gott dem Menschen nur befiehlt, was sie verlangt. Von diesem Gewissen aus konnte Kant Gott nicht finden, dieses Gewissen, welches das Motiv um Gotteswillen ausdrücklich verwirft, kann den Glauben nicht veranlassen. Dieser entsteht vielmehr erst als Produkt eines philosophischen Compromisses zwischen den beiden Grundbedürfnissen nach Tugend und Glückseligkeit. Der Mensch ist nicht Herr über die Natur oder die Umstände in denen sein Glück liegt, er kann die Uebereinstimmung von Sollen und Seyn und ihr Resultat, die Glückseligkeit, nicht machen. Hier muß also Gott in's Mittel treten, der die Welt schafft mit Rücksicht auf die in ihr zu verwirklichende Sittlichkeit und durch sie zu erreichende Glückseligkeit.

Das Gewissen der Dialektik kann nun aber dem Bedürfniß des zu lösenden Problems zufolge nur als subjektive Gewißheit der Identität von Sollen und Seyn verstanden werden und ist somit als Wollenstrieb und Wollensidee der Wissensidee ganz analog gedacht. Die in beiden gegeber Identität von Wollen oder Wissen und Seyn forderte demnach eine höhe transscendentale Begründung dieses in den höchsten zurückgenommenen Gegensatzes.

Kant schließt also von der Nothwendigkeit eines Ausgleichs und eine

Bis dahin haben wir zwei Wurzeln für den Glauben an Gott aufgefunden, eine im Verstand, die andere im Gewissen und beide als identisch. Aber weder zu einem bestimmten Wissen gestaltete sich uns die Gottesidee noch auch zu einem Wollen, sie war vielmehr nur der beiden Funktionen immanente Trieb auf die Einheit mit dem Seyn, und über die subjektive und gegensätzliche Form postulatsweise erhoben, der gemeinsame transscendente Grund aller empirischen Wirklichkeit. Die Identität des Idealen und Realen ist in allem Wissen und Wollen und ermöglicht erst beide Funktionen. Wir sahen weiter, wie Wissen und Wollen im Zweckbegriff sich als wesentlich identische Größen zusammenfanden, andrerseits fordert es die postulirte und geglaubte Natur des Absoluten, daß alle in ihm begründeten Größen, eben um des einheitlichen (die sachliche wesenhafte Identität bei der formalen erscheinenden Differenz sichernden) Grundes willen in keiner unausgleichbaren Duplicität verharren dürfen. Demnach fällt die Frage, wo nun der transscendente Grund in seiner einheitlichen Natur repräsentirt und realiter gegeben sey, zusammen mit der andern nach der Identität des höchsten subjektiven Gegensatzes, in den bereits früher die Einheit mit dem Seyn eingetragen war.

Hier folgt nun die berühmte und folgenschwere Erklärung, daß die höchste Einheit, der transscendente Grund

gleichzeitigen Garantie für die Erreichung beider Bedürfnisse, der Befriedigung der Gewissensforderung und des Glückseligkeitstriebs, auf Gott, der als Weltschöpfer und Weltordner beide gleichzeitig in den Weltplan aufgenommen haben muß. Schleiermacher schließt nicht, sondern findet in Verstand und Gewissen, die in Gestalt eines Grundtriebs die Identität von Sollen und Seyn und Denken und Seyn darstellen, Gott realiter gegeben. Beide, Verstand und Gewissen repräsentiren nur die allgemeine Identität von Denken und Seyn und sind also nach ihrem transscendentalen Charakter absolut und Offenbarungsformen des Absoluten Gott, die Identität von Idealem und Realem ist in Verstand und Gewissen dem Menschen eingeboren, und diese Bestimmung der Frömmigkeit als Auswirkung einer Naturanlage und Wesensbestimmtheit des Menschen bestätigt eine frühere Behauptung, daß der pantheistische Charakter der Schleiermacher'schen Gottesidee da besonders in's Licht trete, wo sie begründend in die Wirklichkeit des Seyns eingeführt wird.

nur in der relativen Identität von Denken und Wollen zu finden sey, nämlich im Gefühl. (Dial. §. 215.)

Demgemäß können wir sagen, daß mit unserm Selbstbewußtseyn auch das Gottesbewußtseyn gesetzt ist. Dieses Identitäsgefühl, oder dieses religiöse Gefühl, — denn nach der obigen Definition muß jedes Gefühl auf diesen Charakter Anspruch erheben — ist nun insofern dem Wissen um Gott überlegen, als es ein wirklich vollzogner Akt des Selbstbewußtseyns ist, während jenes immer nur indirekter Schematismus bleiben mußte. Dafür ist freilich das Gefühl nie rein (als Identität) vorhanden, „denn nur am Einzelnen sey man sich der Totalität und nur an einem Gegensatz der Einheit bewußt."

Es kann hier nicht unsre Aufgabe seyn, den Schleiermacher'schen Gefühlsbegriff einer erschöpfenden Kritik zu unterbreiten. Nur darauf wollen wir von vornherein hingewiesen haben, wie derselbe wesentlich unter dem Bedürfniß der Aufhebung des relativen Gegensatzes von Denken und Wollen zu Stande kommt und von hier aus seine erste, wenn auch nicht endgültige Erklärung erfahren muß. Ist es unstreitig ein großes Verdienst Schleiermacher's gerade auf Seite der einheitlichen Begründung und Ausgestaltung aller Wissens- und Seynsgebiete lichtvolle Aussichten eröffnet zu haben, und liegt eben hierin der unübertroffene methodologische Werth seiner in dieser Richtung klassischen Wissenschaft, so realisirt sich doch das sich selbst überstürzende Einheitsbedürfniß bei ihm fast überall nur auf Kosten der individuellen Differenzen, deren besondere und erfahrungsmäßige Erkenntniß durch den nachgewiesenen dogmatischen Grundgedanken seiner Weltanschauung und der aus ihm geborenen formalistischen Denkmethode verhindert wird. So bleiben seine Resultate überall nur negative Größen, denn sie werden mehr durch Auflösung als durch thatsächliche Einigung der Gegensätze erreicht, was sich wieder nur aus dem früher nachgewiesenen Inhalt jenes grundlegenden Einheitsgedankens erklärt. Die dritte Größe nämlich, in der sich zwei Differente einigen sollen, resultirt überall aus der Subtraktion ihrer differenten Merkmale und

als Position bleibt dann natürlich nichts zurück als das Schema der Einheit. Daß diese Methode aber nicht bloß als Construktionsfehler beurtheilt werden kann, sondern vielmehr aus der grundlegenden dogmatischen Vorstellung von der wesentlichen Gleichheit alles Seyns erklärt werden muß, beweist die durchgreifende Forderung, diese transscendentale Einheit als wirkliche Seynsgröße zur Weltbegründung zu erfassen und die Art wie dieselbe überall durch Auflösung der der Erscheinung angehörigen Gegensätze erreicht wird.

Zunächst gibt uns Schleiermacher noch die folgenden Aufschlüsse über jene geheimnißvolle Region des Seelenlebens, die wir mit dem Namen Gefühl bezeichnen.

Im Denken sey das Seyn in uns gesetzt auf unsre Weise, im Wollen unser Seyn in die Dinge gleichfalls auf unsre Weise. Sofern also das Seyn nicht in uns gesetzt wird, wird unser Seyn in die Dinge gesetzt. Unser Seyn ist das Setzende und bleibt im Nullpunkt (wenn nämlich weder wir setzen noch in uns gesetzt wird) als Indifferenz beider Formen (nämlich der Aktivität und Passivität) d. h. als Gefühl zurück. Im Gefühl finden wir uns als Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seyns irgendwie bestimmt. Wir haben hier also die aufhebende Verknüpfung der Gegensätze und demnach die Analogie mit dem Transscendentalen. Diese Aufhebung ist nur insofern unser Bewußtseyn, als wir uns darin ein Bedingtes oder Bestimmtes sind, da ja unser ganzes Leben in der Differenz liegt und sich vollzieht. Diese Bestimmtheit geschieht nicht durch ein ebenfalls im Gegensatz Begriffenes, denn dann wären die Gegensätze darin nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige worin allein das denkend-wollende und wollend-denkende Seyn mit seiner Beziehung auf alles Uebrige eins ist, also durch den transscendenten Grund. Diese religiöse Bestimmtheit findet sich also in uns, sofern in unserm Bewußtseyn auch das Seyn der Dinge als wirkendes und leidendes gesetzt ist, also sofern wir mit dem Seyn identisch sind, welches in

den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist, also als allgemeines Abhängigkeitsgefühl.*)

Wollen wir Schleiermacher's einer durchscheinenden Klarheit entbehrende Bestimmung über das Wesen des Gefühls verstehen, so müssen wir uns zunächst darauf beschränken, dasselbe rein als psychische Größe, die dem Wollen und Denken, welche beide sie in ihre Einheit aufnimmt, coordinirt erscheint, zu erklären, ehe wir über seinen religiösen Charakter entscheiden können. Hier muß nun zuerst gesagt werden, daß der dialektisch construirte Gefühlsbegriff nicht was er sollte, leisten kann, nämlich die Bürgschaft für die relative Einheit von Wissen und Wollen. Die erste und positive Bestimmung des Gefühls ist nämlich nur die, daß es Identität von Denken und Wollen sey, welche Identität wieder durch Auflösung der Gegensätze, die sie in sich aufnimmt, oder materialiter durch Vermischung beider bis zur Unkenntlichkeit jedes einzelnen erreicht wird. Ganz dasselbe war uns früher bei der Construktion des Absoluten entgegengetreten, welche höchste Identität realiter auch nur als eine absolute Mischung des Idealen und Realen im Urseyn verstanden werden konnte. Wodurch legitimirt sich nun aber, so fragen wir vor Allem, das Gefühl als Identität von Wissen und Wollen? Gewiß ist uns die Einheit beider Funktionen, d. h. wenn wir uns innerhalb der Grenzen des Erkennbaren halten wollen, ihre Zusammengehörigkeit und Aufeinanderbeziehbarkeit, gegeben so oft ein Wissen Motiv zum Handeln wird, so oft ein gewollter Zweck sich vor dem empirischen Denken als realisirbar ausweist. Allein Schleiermacher läßt hier die erfahrungsmäßige Wirklichkeit ganz außer Acht, er hat keine realen für sich seyende Bestimmtheiten zu einigen, sondern nur Formen. Während für unser Bewußtseyn Wissen und Wollen bei ihrer fortwährenden specifischen Verschiedenheit dennoch geeinigt erscheinen durch die Einheit des Bewußtseyns an dem

*) Dial. S. 428—431. Vgl. auch bes. Red. über d. Rel. II. Rede. Philos. Eth. S. 58, 52 f. 54; 100, 159; 121, 262.

sie vorkommen und durch die Einheit des Zwecks, dessen Verwirklichung beide gemeinsam dienen, können beide Vermögen für Schleiermacher ihre Identität nur in der Aufhebung ihres specifischen Charakters finden, und diese Entkleidung ihres eigenthümlichen Wesens soll im Gefühl stattfinden, was somit als Indifferenz beider Formen ebenso leer bleibt, wie jene, die als bloße Formen behandelt, ihre Existenzform und also sich selbst aufgeben gegen den Preis einer Identität, welche in dieser Gestalt keine Realität des Seelenlebens darstellt, sondern nur als das leere Resultat einer mit lauter Nullen besetzten Rechnung beurtheilt werden muß.

Das Gefühl ist Identität von Denken und Wollen, weil es am Anfang und Ende beider Funktionen deutlicher hervortritt als in den Lebensmomenten, die entweder durch das Denken oder durch das Wollen beherrscht sind. Als selbständiges Vermögen ist es zum mindesten durch diese Definition nicht festgestellt. Denn das Gefühl ist hiernach gar nichts besseres als ein zweckloses Wollen und ein begriffsloses Denken, sein einziges besonderes Charakteristikum ist eben seine Unbestimmbarkeit, seine Undefinirbarkeit. (Dial. §. 215, 1 F. 2.)

Allein bei dieser durch die Consequenz der Grundidee und Methode der Dialektik bestimmten Erklärung des Gefühls bleibt auch Schleiermacher nicht stehen; das beweisen die Erörterungen über diesen Begriff in den Reden wie in der Ethik, die seinen religiösen Charakter außer Acht lassend, das Gefühl als den unmittelbarsten und prägnantesten Vollzug unsrer Lebenseinheit bezeichnen, dem freilich stets ein irgend wie bestimmter individueller Charakter anhafte, da wir nicht nur im Allgemeinen die wesentliche Einheit von Vernunft und Natur in uns vorfinden, sondern diese immer nur mit dem gleichzeitigen Bewußtseyn der individuellen Umgrenzung derselben, der es wesentlich ist, daß sie nur uns, nicht auch Andern eignet.

Wir kehren zu unsrer besonderen Aufgabe zurück und fragen wie Schleiermacher dazu komme die psychologische Kategorie des Gefühls, die eben als Identät von Wissen und Wol-

len offenbar unter der Tendenz eine subjektive Repräsentation der postulirten absoluten Einheit zu finden, bestimmt worden war, als Manifestation des Absoluten, als Gefühl des Absoluten zu erkennen?*)

Man kann nicht dabei stehen bleiben, in dem Gefühl allein sofern es Einheit des subjektiven Geistes ist, die absolute, Alles begründende und umfassende Einheit repräsentirt zu finden. Deshalb richtet sich Schleiermacher's Interesse vor Allem darauf, die früher nachgewiesene Einheit von Denken und Wollen mit dem Seyn in die Identität des Gefühls hineinzuziehen, um hier wirklich und thatsächlich eine gegensatzlose allumfassende Einheit realisirt finden zu können. Alles Seyn wurde früher unter dem Gegensatz der Aktivität und Passivität begriffen und zwar als sachlich identisch, nur in den Funktionen geschieden. Das Seyn tritt in das Denken als Gedachtes, das Denken in das Seyn als zwecksetzendes. Es ist aber dasselbe Seyn, welches in dieser Wechselwirkung erscheint und um ihretwillen im Gegensatz steht. Wird nun im Gefühl eine totale Einheit, die zunächst freilich nur subjektiver Art ist, erreicht, so kann diese eben nur Ausdruck der Identität des einen Seyns in der Duplicität seiner Formen und Funktionen seyn. Damit ist aber bereits jene erste Definition überschritten, das Gefühl als Manifestation der all-

*) Wir weisen darauf hin, wie bei keiner geistigen Größe so sehr wie bei dem Gefühl die versuchte systematische Erörterung beständig unterbrochen und ergänzt wird durch die Thatsache selbst, welche den Denkenden in seinen Reflexionen über sie lebhafter und unfaßbarer als jede andre begleitet. So glauben wir denn auch nachweisen zu können, wie Schleiermacher's Erklärung dieses Begriffs, die oben mit consequenter Systematik angebahnt wurde, im Verlauf der Untersuchung ebensowohl aus der unmittelbaren Mitwirkung dieses nie zum Stillstand gebrachten unmittelbar lebendigsten Vermögens verstanden werden muß, wie aus der Durchführung der dialektischen Erkenntnißmethode. Das Gefühl selbst durchkreuzt ihm (vgl. bes. die phil. Eth.) beständig den geraden dialektischen Faden, der ihm seine Richtung sichern müßte. Beides also, die Grundgedanken der Dialektik und ihre Methode, wie andererseits die empirische Thatsache des Gefühls in ihrer unmittelbaren Selbständigkeit, sind als Erkenntnißquellen für das Nachfolgende in gleicher Weise zu berücksichtigen.

umfassenden Einheit alles Seyns, wenn auch nur im Rahmen der Subjektivität erscheinend und durch sie begrenzt, nachgewiesen.

Sehen wir nun einmal ganz ab von jener ursprünglichen schnell erschöpften Bestimmung, welche das Gefühl, ohne materiale Selbständigkeit, nach Art des katholischen aequilibrium in die Mitte zwischen Denken und Wollen stellt, beständig im Uebergang von einem zum andern begriffen, beständig im Schwanken, wie die Zunge der Wage, die erst durch gewichtige Größen zu einer charaktervollen Stellung, die sie in sich selbst nicht findet, gelangt und suchen der unmittelbaren thatsächlichen Gegebenheit dessen was man Gefühl nennt, näher zu kommen.

Unstreitig eignet dem Gefühle, wenn wir auf seine allgemeine und formale Seite sehen, ein Charakter der Grenzenlosigkeit, der unbestimmbaren Unendlichkeit im Vergleich mit dem durch sein Object begrenzten Begriff und durch seinen Zweck und die äußere Erreichbarkeit bedingten Wollen, sofern es nämlich nicht mit einem Gegenstand erfüllt, durch diesen seine bestimmte und lebendige Farbe, die freilich auch immer ein mehr oder weniger incommensurable Größe bleibt, erhält. Das Merkmal gegensatzloser Unendlichkeit, der transscendentalen Undefinirbarkeit und also Unerkennbarkeit, mit einem Worte alle die Merkmale, durch welche die auf dem Wege der Negation gefundene und nach der formalen Seite, d. h. also als Wissensidee, negative Größe der absoluten Einheit charakterisirt wurde, lassen sich leicht, sobald einmal jene absolute Idee als absolutes Seyn verstanden werden soll, an eine seelische Bestimmtheit anschließen, in ihr als Offenbarungsmanifestation wiederfinden, welche sich, auf diese Weise erklärt, mit der so bestimmten Gottheit leichter wird identificiren als von ihr scheiden lassen. Die letztere Bemerkung findet ihre Bestätigung in der Möglichkeit, Gott und Gefühl, sofern wir obige, das Wesen beider beschreibende Merkmale allein berücksichtigen, promiscue zu gebrauchen; denn wir wissen ja nur von Gott in uns und in der Welt, und was wir von ihm wissen, ist dasselbe was das oben beschriebene

Gefühl ist. Gott ist eben Das rein und absolut, was das Gefühl, durch die individuelle gegensätzliche Bestimmtheit unsers persönlichen Lebens bedingt und in ihr eingeschlossen, unrein und auf endliche Weise ist, er ist das Ganze, das im Gefühl in der persönlichen Eingrenzung als Theil erscheint, nämlich Einheit. —

An letzterem scheitert also die versuchte Identifikation von Gefühl und Absolutem; auch im Gefühl erscheint das Absolute nicht rein, wir haben es nur an dem Bewußtseyn von uns selbst und der Welt, also im Gegensatz, während das philosophische Streben auf das Transscendente in seinem absoluten Ansichseyn gerichtet war. Der Philosoph bleibt also hinter dem Frommen nicht zurück, denn er sucht was der Andre nicht hat. Hiermit scheint nun dem Gefühl sein Vorzug in Rücksicht auf den Besitz des Absoluten wieder genommen zu seyn, den weder dem Denken noch dem Wollen war der absolute Charakterganz abgesprochen worden und das Gefühl erreicht nach dem Letzteren wie es scheint nicht mehr als jene. Hier rettet nun gerade die dialektische Bestimmung des Gefühlsbegriffs diesem seine bevorzugte Stellung zum Absoluten. Denn das Gefühl ist ja als Identität von Denken und Wollen Grund und Motiv zu beiden, die von seiner Einheit ausgehend, auch beständig wieder in sie aufgenommen werden. Was jene also von Absolutheit an sich haben, haben sie eben aus dem Gefühle, in dem sie untereinander und mit dem Seyn ihre thatsächliche, wenn auch unreine Identität finden. Denn das Gefühl nimmt die Differenz beider Funktionen fortwährend in die centrale Lebenseinheit zurück, mit der es identisch ist und welche es am unmittelbarsten offenbart; es steht aber in diesem Charakter dem Absoluten unstreitig näher als Denken und Wollen. Ist nun aber das Gefühl gerade und nur als Einheitsgefühl Gefühl des Absoluten oder absolutes Gefühl (Dial. Beil. C. IX), so scheint seine Bedingtheit nicht sowohl in dem über es erhabenen Absoluten, sondern in dem seine Reinheit und Absolutheit hindernden Weltbewußtseyn zu liegen, so scheint es sich zum Abhängigkeitsgefühle eben da-

durch zu gestalten, daß es durch die gegensätzliche Welt an seinem freien und absoluten Lebensvollzug gehemmt wird.

Dieser Consequenz entzieht sich die Dialektik, indem sie die ursprüngliche Modification von Gefühl überhaupt und religiösem Gefühl aufgiebt, und so wie sie früher das Absolute als Grund der Welt von dieser realiter zu trennen versuchte, so nun auch dem Gefühl, sofern es Organ und Offenbarung desselben ist, einen specifischen Charakter zuerkennen will (Dial. Beil. C. LI). Nur insofern sey das Gefühl religiöses Gefühl als es das Absolute wirklich in sich habe; damit aber wäre immer der Abhängigkeitscharakter des Einheitsgefühls noch nicht im Absoluten gesichert, sondern die Erklärung desselben aus der Bedingtheit durch das Weltbewußtseyn offen gelassen, und das Resultat dieser Auffassung käme mit dem durchschlagenden Urtheil der Dialektik über die erscheinende Wirklichkeit überein, daß nämlich dieselbe als die endliche nur als Hemmniß und Verschleierung des Unendlichen verstanden werden könne.

Die Entscheidung dieser Frage kann erst am Ende der Untersuchung über das religiöse Gefühl erfolgen. Ueberhaupt kann gerade bei dieser Frage nur ein schrittweises Eingehn in die Genesis und Weiterführung des früher in seiner psychologischen Bedeutung festgestellten Gefühlsbegriffs zu sachentsprechenden Resultaten führen. Wir haben demgemäß zuerst den Satz zu verstehen, „daß wir uns der Aufhebung der Gegensätze (also der absoluten Einheit) als unseres Bewußtseyns nur insofern erfreuen, als wir uns selbst darin als ein irgendwie bedingtes und bestimmtes Seyn vorkommen.“ Hier ist augenscheinlich die Bedingtheit von der Aufhebung der Gegensätze oder von der erfahrenen absoluten Einheit abgeleitet. Denn es wird ausdrücklich erklärt, daß diese Bedingtheit nicht von einem Andern, gleichfalls im Gegensatz Stehenden und also der Aufhebung der Gegensätze gleichfalls Bedürftigen herrühren könne, daß sie sich vielmehr nur auf diejenige Einheit beziehen könne, welche mit dem allgemeinsten Gegensatze alle untergeordneten aufhebe, nämich auf den transscendenten Grund (Dial. S. 428 ff.).

Es ist also gewiß, Schleiermacher will die mit dem Einheitsgefühl unzertrennliche Erfahrung der Abhängigkeit auf das Absolute und nicht auf die Welt beziehen und aus ihr ableiten. Denn der religiöse Charakter des Gefühls liegt allein in dieser seiner transscendentalen Bestimmtheit; im religiösen Gefühl ist das höchste Wesen selbst repräsentirt. Die im Gefühl erfahrene Bedingtheit ist aber vermöge des oben beschriebenen alles umfassenden Einheitscharakters dieses Gefühls Ausdruck der Bedingtheit alles Endlichen, woher denn auch das religiöse Gefühl als allgemeines Abhängigkeitsgefühl verstanden werden soll.

Haben wir in diesen Bestimmungen — diese Frage drängt sich hier unwillkürlich auf — nicht eine der wissenschaftlichen Consequenz entbehrende unmotivirte Concession an das unmittelbare und populäre religiöse Bewußtseyn zu erkennen? Die verschiedenartige Erklärung, welche das Abhängigkeitsgefühl erfahren mußte, die Schwierigkeit einer versuchten Ableitung desselben aus der früher beschriebenen Immanenz des Absoluten, beweisen hinlänglich, daß wir uns hier wieder auf unklarem und schwankendem Boden bewegen. Indessen wie wir früher, als es sich um den Nachweis einer realen Begründung des Endlichen im Absoluten handelte, die Unhaltbarkeit der Schleiermacher'schen Weltanschauung als Tendenz auf den Theismus hervortreten sahen, so geschieht es hier, wo die Bedingtheit des Subjekts und mit ihm des gesammten Seyns als eine thatsächlich zur Erfahrung kommende aufgezeigt werden soll. Das Einheitsbewußtseyn muß als Abhängigkeitsgefühl erfahren werden, soll das Absolute als Grund (und nicht nur als Einheit) alles Endlichen verstanden werden.

Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß das Abhängigkeitsgefühl nur dadurch als allgemeines festgestellt werden konnte, daß es alles Endliche in seine Endlichkeit mit aufnahm und nach dieser Seite hin dem Endlichkeitsgefühl völlig identisch bestimmt wird. Das religiöse Gefühl wurde aber um der wesenhaften Immanenz des Absoluten im Menschen willen ursprüng-

lich als Einheitsbewußtseyn bezeichnet, und diese Doppelseitigkeit scheint sich nur dadurch auszugleichen, daß das empirische Ich sich von seinem transscendentalen oder absoluten Charakter bedingt wisse. Demgemäß wäre die Religion nach ihrer Erscheinungsseite Abhängigkeit, nach ihrem transscendentalen Charakter Freiheit.

Ist nun auch kein Grund vorhanden, warum das religiöse Gefühl, als solches, d. h. in seiner Identität mit dem Absoluten, nicht ebensogut als Freiheit nach seinem ursprünglichen Einheitscharakter, wie als Abhängigkeit, indem es nur an einem endlichen Subjekt und gleichzeitig mit dem empirischen Selbstbewußtseyn vorkommt, verstanden werden könne, welches Dilemma spätere Erklärungen, welche die Abhängigkeit als höchste Form des aktiven Lebens deuten, sogar zu Gunsten der ersteren Auffassung zu lösen offen lassen, so müssen wir dennoch zwar diese Differenz im Schleiermacher'schen Systeme schwankend stehen lassen, aber ebenso entschieden daran erinnern, wie das religiöse Gefühl oder Einheitsbewußtseyn das einzelne Subjekt, an dem es erscheint, und somit also auch dessen durch die Individualität begrenzten Einheitscharakter, in Abhängigkeit stelle, sofern die absolute und weltbegründende Einheit, wenn auch qualitativ mit jenem identisch, ihn dennoch quantitativ überrage. Ferner muß behauptet werden, daß Schleiermacher überall der Einheit nicht nur eine primäre, sondern in seinem Sinn causative Stellung gegenüber der gegensätzlichen Vielheit zuweist und daß es ihm nach dieser Seite hin zugleich möglich wird das Einheitsgefühl, sofern es Bewußtseyn des absoluten Grundes ist und sofern doch nur das empirische Bewußtseyn der lebendige und wirkliche Ausdruck unseres endlichen Lebens ist, als Abhängigkeitsgefühl zu verstehen, weil eben die höchste Einheit von der gegensätzlichen Vielheit überall nur in dieser Gestalt erlebt wird. Ebenso nun wie die Erscheinungsseite der Welt es verhindert, daß sie als gegensatzloses, absolutes Seyn lebe, ebenso hindert die empirische Wirklichkeit des Menschen, welche in Form der Persönlichkeit gewissermaßen ein abgegrenztes

Quantum absoluter Einheit einschließt und somit verendlicht, daß dieselbe statt in der Abhängigkeit in der Freiheit lebe. Letzteres wäre Aufgabe der persönlichen Form, an die die absolute Einheit hier gebannt ist und Rücknahme des Einzelsubjekts durch Entkleidung von seinen endlichen Charakter in die absolute Einheit, ebenso wie das Aufhören des Vielen und Gegensätzlichen der Welt ihren absoluten Einheitscharakter zurückgäbe. Wir reden aber hier nicht von der eventuellen Vollendung der Dinge, sondern von ihrer empirischen Wirklichkeit und der in dieser erscheinenden Einheit.

Indem nun hier an dem Gedanken der realen Begründung des Endlichen im Absoluten, der Bedingtheit und Abhängigkeit des Ersteren vom Letzteren wiederholt die Unhaltbarkeit einer Gottesidee hervortritt, die nur formelle Differenzen zwischen Gott und Welt bei qualitativer Wesensgleichheit constatirt und somit weder eine wirkliche Absolutheit Gottes, noch auch eine reale Bedingtheit der Welt aufweisen kann, müssen wir doch gerade um deswillen, weil die Erklärung des Abhängigkeitsgefühls als Ausdruck der Bedingtheit des empirischen vom idealen Ich die Tendenz Schleiermacher's zum mindesten verkennt, hier wieder das aus der Unhaltbarkeit des Systems selbst hervortretende Bedürfniß einer Correktur im Sinne der theistischen Gottesvorstellung aufzeichnen. Erklärt sich nun aber die Abhängigkeit nicht nur aus dem empirischen Charakter des absoluten Subjekts, sondern recht eigentlich aus dem durch diesen bedingten gewissermaßen nur partiellen Einheitsbesitz, der sich zu dem Ganzen bei qualitativer Identität doch quantitativ gemessen nur als Theil verhält, so ist freilich damit für die reale Transscendenz des Absoluten wieder nichts erreicht; die absolute Einheit als das allgemeine Wesen aller Dinge erscheint eben in diesen nur als beschränkte, zwar im Einzelnen erscheinende, aber doch alles Einzelne überragende Einheit.*)

*) Noch von einer anderen Seite her kann der Abhängigkeitscharakter des religiösen Gefühls verstanden werden: der Aktivität des Lebens nämlich, wie sie im Denken und Wollen erscheint, haftet gerade der Charakter

Hier ist endlich der Ort wo die abschließende Erklärung des religiösen Gefühls als absoluten oder schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls verstanden werden muß. Erinnern wir uns an Früheres so war der Idee der höchsten Einheit mit der Formel: absolutes Seyn, gleichsam die Existenz zuerkannt worden. Wir haben oben die wesentliche Identität beider Formeln und des Wegs, auf dem sie gewonnen werden, nachzuweisen und ihren wissenschaftlichen Unwerth in dieser Gestalt darzuthun versucht. Hier handelt es sich darum, das Absolute aus seiner realen innerweltlichen Offenbarung zu begreifen. Im Ganzen liegt nun der Gedankengang klar vor Augen, welcher das absolute Abhängigkeitsgefühl als sein Resultat heraussetzt. Das Wirkliche ist das Gegensätzliche, das Absolute das Einheitliche, die Vielheit ist die Erscheinung, die Einheit das Wesen der Dinge, das Wesen ist Grund seiner selbst und seiner Erscheinung, und so gewiß die Vielheit nur in der Einheit als ihrer wesentlichen Natur Existenz und Wahrheit hat, so gewiß ist sie schlechthin und absolut durch dieselbe bedingt. Während also die theistische Formel lauten würde: Gott ist das Wesen aller Dinge, weil er ihr Grund ist, lautet die Schleiermacher'sche: Gott ist der Grund aller Dinge, weil er ihr Wesen ist. Der Gedanke der Abhängigkeit erscheint also hier in derselben Abschwächung wie oben der Gedanke der Begründung. Es ist eben das physische Verhältniß von Grund und Erscheinung, Wesen und Eigenschaften, welches Ausdruck des Verhältnisses von Endlichem und Absolutem wird. Und wenn es sich hieraus leicht begreift, wie Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseyn gleich-

der Gegensätzlichkeit nothwendig an; soll also die höchste Einheit als Grund alles Seyns erlebt werden, so kann dies nur an dem psychischen Ort geschehen, welcher dem Anschein nach der Aktivität und also der Gegensätzlichkeit am meisten entbehrt, nämlich die Passivität der Gefühlsbestimmtheit. Indessen wird auch die psychologische Identifikation von Gefühl und Abhängigkeit nicht ausreichen um das religiöse Bewußtseyn zu erklären. Denn das Gefühl ist, wie Schleiermacher sehr gut fühlt, doch nur insofern Abhängigkeit, als es von einem das Subjekt als reale gegenüberstehende Größe überragenden Seyn bestimmt wird.

zeitig mit innerer Nothwendigkeit sich im Subjekt vollziehen müssen, so bleibt nur das andre ein ungelöstes Welträthsel, warum die Einheit in der Vielheit erscheine und — wenn sie wahrhaft und schöpferisch absolut ist — sich so um ihr wahres Leben betrüge. Allein ist es ihr Wesen Einheit zu seyn, so ist es ihre Natur als Vielheit zu erscheinen.

Die Frage, ob nun nicht ebensogut absolutes Freiheitsgefühl wie absolutes Abhängigkeitsgefühl in dem Subjekt vorkomme? ist im Vorangehenden so gut wie erledigt. Dieselbe muß vor Allem von dem Mißverstand befreit werden, als ob diese Kategorieen für Schleiermacher denselben Werth hätten wie für seine Kritiker. Die Abhängigkeit nennt er die höchste Form des Lebens, die höchste Aktivität, weil sie den Menschen eben in die nächste Beziehung zu seinem transscendenten Grund bringt und darnach könnte sie auch absolute Freiheit heißen. Wird nun aber die absolute Abhängigkeit als Verhältniß aufgefaßt und nicht blos als subjektive Form des Lebens, d. h. wird dieselbe zugleich mit ihrem Grund gefühlt und gedacht, so kann sie aus folgenden Gründen nicht Freiheitsgefühl seyn, noch auch solches coordinirt neben sich stehen haben. Einmal erscheint die Einheit nie rein, sondern stets im Gegensatz, ebenso erscheint sie nie völlig, sondern immer nur als partieller Besitz des Menschen. Dann aber ist ihr Träger immer nur der einzelne Mensch, der gleichzeitig nur in seiner individuellen Besonderheit sein allgemeines Wesen und dieses wieder nur als Theil des unendlichen Ganzen erfahren kann. Freiheitsgefühl käme also nur der höchsten alles endliche Seyn umschließenden absoluten Einheit zu, die sich wohl in den Einzelerscheinungen offenbart, nie aber in einem Einzelding sich erschöpfen kann.

Bestimmen wir nun das Absolute und sein Verhältniß zum Endlichen von seiner Idee aus, so ist seine verendlichende Beschränkung, sein Eingehen, sein Erscheinen in den Gegensätzen völlig unbegreiflich, wenn ihm ein selbständiger Vorzug, eine irgendwie bestimmte, fürsichseyende, überlegene und im realen Sinn des Worts causative Stellung zugewiesen werden soll;

oder aber Einheit und Vielheit, Wesen und Erscheinung des einen Seyns werden völlig coordinirt gedacht, gleich werthvoll, gleich ewig; dann bilden sie eine Seynsgröße und der Gedanke der Begründung des Vielen in dem Einen wird seines Gehalts völlig entleert. Bestimmen wir dagegen das Absolute von Seiten der Immanenz, die es sich in der Abhängigkeit gegeben hat, so ist es eben auch nichts anderes als das transscendentale Dinganſich alles Seyenden, das unschaubare Ganze, in dem das Einzelne lebt und durch welches es insofern bedingt ist. Beidemal aber gewinnen wir keine andre Gottesidee als die früher gefundene: es ist dasselbe Seyn, welches als Wesen Gott, als Erscheinung Welt genannt wird. —

Was wir als eine durchgängige Wahrnehmung schon früher ausgesprochen haben, muß auch hier wieder hervorgehoben werden. Reich an Durchsichten, welche das gesammte Wissensgebiet theilen und dem Auge nach allen Seiten hin öffnen, reich an glücklichen Griffen im Einzelnen und allgemeinen Definitionen, sofern dieselben die äußerste und allgemeinste Erscheinungsseite der Dinge streifen, ist diese Weltanschauung arm an erfahrungsmäßigem Inhalt und positiven Gedanken. So richtig es ist, wenn Schleiermacher das Gefühl als unmittelbarsten und ursprünglichen psychischen Ort der Religion zuweist, so falsch ist es, sie mit dieser, wenn auch unmittelbarsten, der geistigen Thatsächlichkeit, dem materialen Wesen des Geistes nächststehenden, dennoch aber den Werth eines Vermögens und Organs nicht überschreitenden Funktion, zu identificiren. So richtig es ist, die Abhängigkeit als Ausdruck des religiösen Lebens hervorzuheben, so wenig kommt doch die dialektische Ausdeutung derselben, welche sie viel mehr nach Art der allgemeinen und natürlichen Bedingtheit des Einzelnen durch das Ganze, als nach Art der realen Bestimmung einer geistigen Größe durch die andere auffaßt, der empirischen Wirklichkeit dieser Erfahrung nahe. Dazu kommt die nachweisbare Bedingtheit der Erörterung über das Gefühl durch die als Wissensidee apriorisch bestimmte Gottesvorstellung, und die völlig gehaltlose Anschauung vom mensch-

lichen Geist, welche gerade diesen Punkt, dessen Tendenz einen so erfrischenden Einfluß auf die moderne Religionswissenschaft ausgeübt hat, in der Schleiermacher'schen Endausführung am ungenügendsten stehen lassen. Da sich Schleiermacher ferner nirgends aus den durchweg physisch gefärbten Kategorieen, unter welchen er das Seyn begreift, zu einer sachgemäßen Erkenntniß des Geistigen überhaupt und ganz besonders des Ethischen erhebt, so erübrigt ihm auch nur ein physischer Determinismus, wobei es einen richtigen Instinkt, aber in diesem Zusammenhang auch eine aus dem überwiegenden Spiritualismus der Dialektik sich erklärende wissenschaftliche Willkür verräth, daß er die Einheit als Grund der Vielheit doch nur um deßwillen feststellt', weil die Vielheit des Erscheinenden nur aus der Unanschaubarkeit ihres Wesens abgeleitet werden kann, dieses Wesen aber — und hier bringt sich der dogmatische Grundgedanke zur Geltung — nur eines seyn soll.

Schleiermacher hat Recht, wenn er es für eine Einseitigkeit erklärt, allein auf die intellektuelle oder moralische Funktion das Gottesbewußtseyn gründen zu wollen, es ist sein großes Verdienst Kant gegenüber, die Unmittelbarkeit des Gefühlslebens, das jener fast gänzlich in dem Empfindungsleben aufgehen ließ, zur Geltung gebracht und durch eine einheitliche Begründung der geistigen Funktionen auch die Nothwendigkeit der einheitlichen absoluten Begründung alles Endlichen hervorgehoben zu haben. Allein so groß auch sein Verdienst um eine fundamentale und erfahrungsmäßige Behandlung der Frage nach dem Wesen der Religion und den Wurzeln des Gottesglaubens seyn möge, so gewiß ihm auch alle Anregung und Anleitung in der neueren Behandlung dieses Gegenstands verdankt werden muß, eine Lösung der Frage nach Gott finden wir nicht in seinem philosophischen System, und seine Untersuchungsmethode verirrt sich in einen aus dem mißverstandenen wissenschaftlichen Einheitspostulat erklärbaren Formalismus, der von der zu erklärenden Wirklichkeit sich entfernt und in der apriorischen Construktion sein Genüge findet.

Schleiermacher hat es übersehen, daß sowohl die scholastische wie die spätere Moraltheologie ihre Gottesidee als in Leben und Kirche gegeben anerkannten und von hier aus in ihre Systeme aufgenommen haben, während er selbst voraussetzungslos ihre Existenz und ihr Wesen allein aus dem formalen Funktionen des Geistes in seiner Identität mit den äußeren Seyn und zwar zur Befriedigung eines rein wissenschaftlichen Bedürfnisses entnehmen will. Wird nun auch eine wissenschaftliche Gotteslehre in der Methode sich überall an Schleiermacher anschließen, Gott in seinen Wirkungen erfahrungsmäßig zu erkennen und über Schleiermacher hinaus aus denselben in seinem Wesen zu erschließen versuchen, so ist doch eben das Erfahrungsgebiet, dem sie ihre Erkenntnisse entnehmen muß, vermittelst einer exakteren Psychologie, durch genaue Geschichtskenntniß, und namentlich auch durch eine gründlichere und allseitige Erkenntniß der christlichen Religion unendlich erweitert und aufgeklärt worden. —

Die Dialektik läßt weiter eine Vergleichung des Gefühls mit den übrigen geistigen Funktionen in Rücksicht auf ihre Stellung zum Absoluten folgen. Erfahren wir im Gefühl die absolute Einheit, indem wir uns durch sie absolut bestimmt fühlen oder in schlechthinniger Abhängigkeit wissen, so erfahren von hier aus die übrigen Funktioneu sofern sie sich auf die Ergreifung ihres transscendenten Grundes richten ihre Correctur und Wahrheitsgarantie, indem das Gefühl ihre Identität mit dem Seyn und untereinander fortwährend vermittelt und vollzieht. Durch die Beziehung auf das Gefühl sollen nun auch alle früher aufgestellten Formeln des Absoluten ihre Wahrheit und zwar in völlig coordinirter Weise erhalten, mögen sie nun absolutes Subjekt oder Urkraft, welterschaffender Gott oder Schicksal heißen. Andrerseits kommen sie dem Gefühl zu Hülfe, indem sie in seiner Reinheit und Absolutheit das zu ergreifen suchen, was das Gefühl nur unrein und immer in ein Endliches eingeschlossen hat. Dasjenige Moment nämlich des Selbstbewußtseyns, welches zugleich jenen Formeln „jeder unter anderen Umständen"

entspricht, repräsentirt den transscendentalen Grund und bildet als stets sich selbst gleich die Ergänzung der fehlenden Einheit (Dial. S. 430).

Also nur die Beziehung auf das absolute Gefühl gibt jenen Formeln ihren transscendentalen Werth, sie selbst sind an sich und in ihrer Differenz so gleichgültig, daß keine den Vorzug vor der andern verdient, alle in verschiedenen Momenten dasselbe aussagen, was im Gefühl als unveränderte, unbewegliche und, fügen wir hinzu, unverstandene Thatsache gegeben ist.

Hieraus erhellt denn, wie es nicht in Schleiermacher's Interesse lag, die spinozistische Formel zu begünstigen, freilich auch nicht die theistische; namentlich aber geht hieraus klar hervor, wie er sich ebensosehr durch die Idee des Absoluten wie sie als aprioristisches Postulat in sein System tritt, und die durch den realen Gehalt derselben, nämlich die Idee von der Gleichheit alles Seyns bedingte Construktionsmethode und Erkenntnißlehre den Weg verlegt hat, sowohl zur Erkenntniß eines absoluten weltbegründenden oder — um den Mißverstand, den die Dialektik in dies Wort legt, zu vermeiden — weltschaffenden Gottes, wie zur gerechten Beurtheilung jener Gottesvorstellungen.

Sehen wir ab von der nachgewiesenen pantheistischen Grundlage seiner Weltanschauung, die auch seine wissenschaftliche Methode beeinflußt und die zur Begründung des Wissens geforderte reale Welteinheit durch einen erkennbaren Cirkelschluß als abstrakte Einheitsidee allem Endlichen begründend voranstellt, so hat Schleiermacher gerade darum, weil er die endliche Abhängigkeit nicht erfahrungsmäßig untersucht, sondern, wie er das nicht zu übersehende Prädikat absolut ausspricht, dialektisch bestimmt, im Grunde nicht mehr für die Gewißheit Gottes geleistet als Kant, der die Gottesidee als regulatives Princip für die Herstellung einheitlicher Welterkenntniß verwerthet, dann aber Schleiermacher durch den Ausgleich zwischen dem Moralischen und dem Glückseligkeitsbedürfniß, als dessen postulirtes Resultat der persönliche, weltschöpferische und geistige Gott erscheint und durch die erfahrungsmäßige Wahrheit dieser Ausführung weit

überlegen ist. Denn trotz aller an einzelnen Punkten durchbrechenden unmittelbaren Erfahrungswahrheit, bildet gerade die Genesis des Gefühlsbegriffs bei Schleiermacher den eklatantesten Beweis für unsre Behauptung, daß die dialektische Gottesidee durchweg Produkt der Auswirkung eines einseitig oder schief aufgefaßten wissenschaftlichen Einheitstriebs sey, welcher sich im System eine formalistische Einheit construirt, die in der Wirklichkeit nirgends gefunden wird.

Haben wir nun aber das Seyn Gottes in uns, im Abhängigkeitsgefühl nämlich, und durch dieses in unserm gesammten Seyn und mit diesem in allem Seyn, dessen Theile wir sind, gefunden, so ist wie bereits erklärt, diese Errungenschaft durch den Satz zu beschränken, daß wir nur von einem Seyn Gottes in uns und in den Dingen, gar nichts aber von einem Seyn Gottes an und für sich und außer der Welt wissen (Dial. §. 216 ff.).

Die Ideen nämlich (oder der Verstand) und das Gewissen, sofern beide die allgemeine Identität des Idealen und Realen jedes zu einem besonderen Ausdruck bringen, welche Identität uns im Gefühle unmittelbar gegeben ist, sind ein Seyn Gottes in uns. Da uns nun dieselben als beharrliche Einheit in dem Fluctuirenden des Bewußtseyns gewiß sind, finden wir sie (und somit Gott) als unveräußerlichen Bestandtheil unsres Wesens; denn die Ideen und das Gewissen constituiren recht eigentlich unser Wesen und hindern uns zum Thierischen hinabzusinken.

Der Fortschritt in der Untersuchung besteht hier wie im Nachfolgenden in nichts anderem, als der immer weiteren Ausdehnung des einzigen Grundgedankens der Identität von Denken und Seyn und in der immer wiederholten Zurückziehung der gespaltenen und ausgebreiteten Allgemeinheiten in die Identität, deren Nachweis die Dialektik beherrscht.

Derselbe kritische Proceß theilt Denken und Seyn und führt diese Differenz immer weiter, bis sie ihre allgemeinste Gestalt in dem Gegensatz des Idealen und Realen erreicht, und derselbe Proceß einigt alle diesem höchsten Gegensatz untergeord-

neten mit ihm selbst im Gefühl, der Identität von Denken und Wollen, von Gewissen und Verstand und aller dieser mit dem Seyn und läßt diese psychische Einheit wegen ihrer individuellen Einschränkung nur das unreine Bild der höchsten Einheit seyn, die eben als solche wieder die allgemeinste wird. Nur die Erklärung der Gefühlseinheit als schlechthinniger Abhängigkeit tritt als ein neues und der dialektischen Consequenz des Werks schwer einzufügendes Moment in die Untersuchung ein.

Auf Seite des Denkens war der höchste Punkt der erreicht werden konnte, die höchste Krafteinheit, auf Seite des Wollens das höchste Gesetz. In ihrer Identität enthalten beide das Höchste, nicht sofern sie sich in einzelnen Vorstellungen und Urtheilen manifestiren, sondern vielmehr sofern hinter ihrer differenten Erscheinung selbst die Identität der Ideen und des Gesetzes liegt, die eben die absolute Einheit ist. Nur insofern die Ideen das Seyn abbilden, sind sie Quelle der Wahrheit, und das Gewissen ist eine Quelle des Rechts, sofern es das Verhältniß des Menschen zur Welt ausdrückt, beide also sind was sie sind nur indem sie das ganze Seyn umfassen. Die Identität beider repräsentirt thatsächlich die höchste Lebenseinheit, die ebensowenig als eine persönliche gesetzt werden kann, als sie der menschlichen Gattung allein angehörig gedacht werden darf. Sie ist immer Einheit von Wahrheit und Gewissen. Die Einheit von Denken und Seyn in der Welt ist also das Absolute selbst, und diese Beziehung des Wollens auf das Denken und des Denkens auf das Wollen und die Einheit beider ist das Göttliche in uns. Indessen haben wir Gott doch nur in der ruhenden transscendentalen Einheit von Wahrheit und Gewissen, nicht aber in den übrigen Akten des Bewußtseyns, in denen auch unser Seyn nicht rein ausgedrückt ist, sondern nur im Zusammenseyn mit anderem. Weder die Ideen noch das Gewissen können das Seyn Gottes an sich ausdrücken, da kein Gegensatz von Wollen, Sollen und Können in ihm ist. Eine Richtung des Wollens auf das Absolute würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen, wie dies im Quietis-

mus vor Augen liegt; ein Wissen um Gott könnte aber nur in Begriffsform vollzogen werden. Hätten wir aber einen Begriff von Gott, so würden wir den Gegensatz von Begriff und Gegenstand in ihn tragen, sein Begriff kann also nur in ihm selbst seyn; in uns ist er nur sofern auch das Seyn Gottes in uns gesetzt ist, nämlich als Bestandtheil des Selbstbewußtseyns. (Vgl. bes. Dial. S. 186 Anm.)

Aus dem Allen geht hervor, wie wir aus dem einmal aufgestellten Identitätsgedanken nicht herauskommen, wie derselbe vielmehr in seiner formalistischen Auffassung alle Definitionen beherrscht und vorausbestimmt. Wie aber alle diese differenten Formeln nur als Modifikationen der Identität von Idealem und Realem gelten können, so beweist ihre Erklärung resp. Auflösung aufs Neue, wie jene absolute Einheit nur die absolute Identifikation von Denken und Seyn bedeute, wie sie, die nur aus der Weltwirklichkeit erhoben und auf sie bezogen wird, auch nirgends anders gesucht werden darf als in dieser. Denn die Einheit ist das Wesen aller Dinge, das beweist die Lösbarkeit der Gegensätze, das beweist die Möglichkeit einer einheitlichen Ableitung der erscheinenden Vielheit. So tritt die Vernunft als Kraft ein in die Natur und diese wird ihr Symbol und Organ; beide aber streben einer so völligen gegenseitigen Durchdringung entgegen, daß sie damit ihre ursprüngliche Identität unzweifelhaft bekunden. Fällt nun aber die Differenz überall nur in die Erscheinung und fordert doch in dem Bestreben, Einheit zu werden, eine einheitliche Begründung, so ist damit klar, daß die Vielheit, die Erscheinung nicht das Wesen der Dinge ist, daß dieses als reine Einheit alles Seyenden, d. h. also als Einheit von Idealem und Realem, das allgemeine, unanschaubare und darum absolute und in diesem Sinne begründende Wesen alles Seyns ist. Von dieser Gottheit wissen wir nur gerade so viel als wir von ihr in uns haben. Da nun aber unser Selbstbewußtseyn in seinem Wesen identisch ist mit dem Einheitsgefühl, und nur das aus der endlichen Schranke erklärbare Individualitätsbewußtseyn hindert, daß es rein hervortrete,. so ist es

dasselbe zu sagen: wir haben nie reines Selbstbewußtseyn und: wir haben nie reines Gottesbewußtseyn. So wenig aber hier eine Scheidung von Gottes- und Selbstbewußtseyn denkbar ist, so wenig eine von Gott und Ich, und die ganze Frage nach der Transscendenz Gottes scheint sich hier wie früher auf die Unerkennbarkeit unseres ansichseyenden Selbstbewußtseyns zu reduciren. So sehr nun auch in den späteren Erörterungen der Dialektik in Behandlung des absoluten Seyns ein gewisser Spiritualismus, der dasselbe vorzugsweise (als Einheit) unter der Kategorie der Aktivität (sofern es ja Grund alles Seyns ist und alle Thätigkeit, die auf Einheit tendirt, veranlaßt) und somit — freilich auch nur im Schleiermacher'schen Sinne — des Geistes zu bestimmen scheint, scheitert dennoch die Auffassung der höchsten Einheit als absoluten Ichs daran, daß das persönliche Selbstbewußtseyn ebensosehr die endliche wie die absolute Seite des Ich umfaßt; ferner ist es die Schranke der Persönlichkeit, welche wie sie das Aufgehn des Ich in das Seyn der Welt hindert, so auch die einzelnen Ichs der allgemeinen alles Seyn umfassenden Einheit gewissermaßen als Partiellmanifestationen gegenübertreten läßt. Die höchste Lebenseinheit muß eben alles Seyn umfassen; freilich haben wir ihre adäquateste Offenbarung nur in uns, aber wir, die vom Seyn durch das Denken geschiedenen, tragen doch diese Identität hinüber in alles Seyn. Deshalb kann sie auch weder als Einzelwesen gedacht werden, noch auch als in der menschlichen Gattung aufgehend. Manifestirt sich also der transscendente Grund vor Allem in unserm Selbstbewußtseyn, so geschieht dies doch nur, indem er sich zugleich als den Grund alles Seyns uns offenbart und somit jedes auch das persönliche Einzelseyn in Abhängigkeit von sich stellt. So gewiß also eine qualitative Identität zwischen der höchsten und der im Endlichen offenbaren Einheit constatirt werden muß, so gewiß auch eine quantitative Differenz. Das absolute Seyn als das gleichseyende, transscendentale Wesen alles Seyns kann nur in der Totalität desselben gefunden werden.*)

*) Wir machen darauf aufmerksam, wie Schleiermacher's Postulat oder

Das Seyn Gottes nämlich, versichert uns Schleiermacher weiter, das Seyn Gottes in den Dingen ist uns insofern gegeben, als in jedem Einzelnen vermöge des Seyns und Zusammenseyns die Totalität gesetzt ist und also auch der transscendente Grund derselben. Ferner ist vermöge der Uebereinstimmung der Dinge mit den Begriffen auch in jedem die Identität des Idealen und Realen gesetzt und also auch der transscendente Grund derselben. Je vollkommener nun das objektive Bewußtseyn ist, destomehr wird das Einzelne als Repräsentant der Totalität anerkaunt und desto vollkommener ist denn auch das höchste Wissen mitgesetzt.

Also der transscendentale Grund ist ebenso gut, wenn auch auf andre Weise, in allen Dingen, wie in uns, wo wir ihn deutlicher wahrnehmen können. Die allgemeine, allumfassende Identität des Idealen und Realen gestattet keine Bevorzugung irgend eines einzelnen Seyns vor dem andern: als Einzelnes oder Gegensätzliches ist eben alles unvollkommen, nur in der höchsten Einheit haben die Dinge ihr wahres Seyn und dort alle auf die gleiche Weise, da ja das Absolute alle realen Differenzen in sich aufnimmt. Obgleich wir also im wirklichen Leben nie über den Dualismus des Idealen und Realen hinauskommen, so wissen oder glauben wir ihn doch im transscendenten Grund, d. h. also in der intelligibeln Welt aufgehoben. Hatte

wenn man so sagen will, Definition des Absoluten sich in der Mitte hält zwischen Materialismus und Spiritualismus. Der Ausdruck höchste Kraft, oder auch Substanz bei Spinoza kann ihm nicht conveniren, denn er will eine absolute d. h. alles begründende Einheit. Diese darf nie als Einzelwesen gedacht werden, weil die Einzelgestaltung, die Differenz, nur aus dem Physischen kommt, und eine Begründung für ihn nur möglich ist durch Aufnahme des Einzelnen in die höhere und höchste Einheit. Diese Aufnahme wäre aber auch dann gefährdet, wenn Gott als absolute Idee bestimmt würde und als solche zu dem Physischen in einen unausgleichbaren Gegensatz träte. Denn unausgleichbare Gegensätze sieht Schleiermacher überall da, wo sich Einzelgrößen in qualitativer Differenz selbständig gegenüberstehen. Darum ist es überall sein eifriges Bestreben, alles Einzelne in das Allgemeine zurückzunehmen. Es ist aber klar, wie diese Methode nur aus einer pantheistischen Weltauffassung entstehen kann.

Schleiermacher früher in dem Menschen ein Neues in der Entwicklungsreihe des Seyns anerkannt, so kann sich doch diese Anerkennung nicht auf die Form und das Wesen des Besitzes des Absoluten ausdehnen. Dies ist seiner Natur nach gleich und unwandelbar, wird nur klarer oder unklarer empfunden als Abhängigkeit, lebt aber in allem Seyn als Trieb zur Einheit, wenn es auch als absolute Einheit unerreicht und unerkannt hinter der endlichen Vielheit stehen bleibt.

Ist nun aber diese Schlußfolgerung, welche das Absolute allen Dingen und keinem in anderer und vorzüglicherer Gestalt zuspricht als dem Andern, als natürliche Consequenz der einmaligen Bestimmung der Idee des Absoluten und der formalistischen Construction der Dialektik zu beurtheilen, die in ihrem äußerlichen Einheitsbestreben zwischen Spiritualismus und Materialismus hin und herschwankt, indem sie weder dem idealen noch dem realen Faktor einen entscheidenden und endgültigen Vorzug einräumt, nur um beide desto gewisser als eine Größe im Absoluten verwirklicht zu denken, und zu diesem Zwecke den Boden erfahrungsmäßiger psychologischer Untersuchung der mathematischen Phantasie preisgibt, die den realen Grundgedanken von der wesentlichen Gleichheit alles Seyns formaliter im System realisiren hilft, so ist auch hier wieder deutlich, wie sehr es einer gründlichen und exacten Erforschung des anthropologischen Gebietes bedarf, ehe man über das Bereich der subjektiven Erfahrung hinausschreiten darf in das fremdere objektive Seyn der Dinge, um von hier aus voreilige und leere Bestimmungen über das Absolute zu treffen. Eine erfahrungsmäßige Untersuchung des menschlichen Geisteslebens hätte Schleiermacher zu einer reicheren und vertiefteren, zu einer qualitativen Erkenntniß des Geistes, zur Anerkennung der qualitativen und unausgleichbaren Differenz des Ethischen und Physischen und endlich zu einer inhaltlichen Gotteserkenntniß von Seite der Anerkennung der schlechthinnigen Ueberlegenheit des Geistes über die Natur allein bringen können. So bleibt ihm trotz der aus dem Idealen und Realen zusammengesetzten und aus diesem physi-

schen Compositum abstrahirten absoluten Einheit, der Dualismus beider Größen in Wirklichkeit klaffend stehen, die Gegensätzlichkeit, weil nur in die Form der Dinge verlegt, in dem einen Seyn, dem Ausdruck der qualitativen Gleichheit aller Dinge, die ihre formelle Differenz als Wesen und Grund überragt, unbegründet, ohne Sinn in der Welt stehen, und jener absolute Dualismus findet nicht einmal sein Grab, geschweige denn seinen einheitlichen realen Grund in dem einfarbigen Hintergrund des Absoluten, von dem kein Licht auf die Vorderkulissen der Welt fällt.*)

Wissen wir aber nur von einem Seyn Gottes in der Welt und gar nichts von einem Seyn Gottes außer ihr, so wird diese These durch die andre überboten: wir können Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott denken. Die Spitze dieses Satzes trifft ohne Zweifel den Theismus; denn nach dem Vorangehenden verstand es sich von selbst, daß beide Gott und Welt so gewiß nur zusammen gedacht werden können, als das Denken nur zugleich in der organischen und intellektuellen Funktion sich vollzieht. Es erhebt sich also hier in klarerer Terminologie die Frage, ob Schleiermacher durch das Verhältniß, in dem er ein für allemal Denken und Seyn, Ideales und Reales deutlich genug als die beiden Modi, in welchen sich das wesentlich eine Seyn entfaltet, principiell und methodisch festgestellt hat, zu der pantheistischen Consequenz fortschreite und fortschreiten müsse, die als Correlat den obigen Satz dem andern zur Seite stellt: wie die Welt nur in Gott ist, so ist Gott nur in der Welt. Hier sey vorläufig nur soviel bemerkt, daß das Denken nicht etwa nur in der Uebereinstimmung mit dem Seyn als

---

*) Man pflegt zu schwanken, ob man das Absolute bei Schleiermacher als Indifferenz oder als reales Seyn, dessen Wesen seine Einheit wäre, verstehen müsse. Indifferenz ist das Absolute, sofern es sich in einer Formel zum Ausdruck bringt und auf dem Wege dialektischer Construktion „als Wissensidee" festgestellt wird; als weltbegründende reale Seynsgröße, „als absolutes Seyn" findet es seine inhaltliche Bestimmung in dem nachgewiesenen dogmatischen Grundgedanken von der wesentlichen Gleichheit alles Seyns. Diese Doppelseitigkeit beherrscht die ganze Dialektik.

wahr behauptet wurde, sondern diese Uebereinstimmung erst aus einer ursprünglichen wesentlichen Identität beider erklärt werden konnte. Demgemäß muß behauptet werden: weil Denken und Seyn überall und immer nach der dialektischen Weltanschauung identisch seyn müssen, so kann der Gott, der nur in der Welt gedacht werden kann, auch nur in dieser seyn. Er ist aber in ihr als ihre vorausgesetzte, allesumfassende, allbegründende Einheit, die als solche nie gedacht wird, weil eben die Einheit nur in der Vielheit erscheint und wirklich ist. (Vgl. die frühere Erörterung über die Unerkennbarkeit Gottes.)

Spinozana.

Von

Ed. Böhmer.

IV.

Unter den Spinoza-Novitäten der letzten Jahre begegnet uns auch wieder der Essayist aus dem Westminster Review vom Juli 1855, den wir früher hier erwähnten (Bd. 36, S. 165). Damals anonym aufgetreten, demaskirt er sich jetzt als **James Anthony Froude, M. A., fellow of Exeter college, Oxford,** der Verf. der **History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth.** Jenen seinen Artikel hat er nunmehr aufgenommen in seine **Short studies on great subjects vol. II, London 1867.** Wie damals steht jetzt noch an der Spitze des Aufsatzes der Titel meiner Schrift von 1852, auf die sich aber von den sechzig Seiten nur die erste bezieht, und zwar noch immer folgendermaßen wörtlich wie 1855: **This little volume is one evidence among many of the interest which continues to be felt by the German students in Spinoza. The actual merit of the book itself is little or nothing; but it shows the industry with which they are gleaning among the libraries of Holland for any traces of him which they can recover; and the smallest fragments of his writings are acqui-**

ring that factitious importance which attaches to the most insignificant relics of acknowledged greatness. Such industry cannot be otherwise than laudable, but we do not think it at present altogether wisely directed. Nothing is likely to be brought to light which will further illustrate Spinoza's philosophy. Es ist nur fair, daß wir daran erinnern, daß auch die Praefatio der Opera posthuma Spinoza's äußerte: quanquam credibile est apud hunc aut illum aliquid, a nostro philosopho elaboratum, absconditum esse, quod hic non invenietur; existimatur tamen, nil in eo inventum iri, quod saepius in his scriptis dictum non sit; nisi forte sit tractatulus de iride. Allein nachdem nun wirklich Etwas zu Tage gekommen, was nicht bloß auf die Entwicklung des Philosophen, sondern auch auf die letzte Gestaltung der Lehre desselben Licht zu werfen sehr geeignet war, konnte von einem Sachkundigen jene Vermuthung nicht wiederholt werden. Froude aber fährt fort: He himself spent the better part of his life in clearing his language of ambiguities; and such earlier sketches of his system as are supposed still to be extant in MS., and a specimen of which M. Boehmer believes himself to have discovered, contribute only obscurity to what is in no need of additional difficulty. Ich weiß nicht ob der Abdruck dieses Aufsatzes immer noch nützlich seyn mochte, um für English readers plausibel zu machen, Spinoza's System sey less absurd than it seems (vgl. p. 37), und liege vielleicht diese Philosophie der verehrungsvolleren Naturbetrachtung zu Grunde, welche den Erfolg der modernen englischen Landschaftsmalerei mit sich gebracht und Wordsworth's Poesie inspirirt habe (p. 53). In Bezug aber auf die additional difficulty, die durch jenes Schriftchen verschuldet ist, das auch seinen Aufsatz veranlaßt hat, zeigt sich Froude right royally ignorant. Er kommt nicht in die Versuchung, auch nur eine Silbe darüber fallen zu lassen.

Meine Schrift, für die ein Verleger nicht zu finden war, so daß ich sie in Commission geben mußte, ist nur sehr wenig verbreitet worden und jetzt gar nicht mehr im Handel, da ich,

als jenes Buchhändler-Geschäft sich auflöste, die vorhandenen Exemplare des zehn Jahre schlecht gegangenen Artikels vernichten ließ. Nachfragen nach derselben sind seitdem nicht selten gekommen, und so darf ich denn glauben nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich einer Besprechung der den Tractatus de deo betreffenden Arbeiten einen kurzen Bericht aus jener Schrift voranschicke.

Im Jahre 1851 auf einer Reise durch Holland forschte ich auch nach Manuscripten und alten Drucken zur Spinozaliteratur. Frederik Muller suchte auf meine Veranlassung in seinem ausgedehnten Lager nach und fand ein Exemplar der holländischen Originalausgabe der Colerschen Biographie Spinoza's von 1705, mit handschr. Beigaben in holländischer Sprache, das ich sogleich von ihm erwarb. Die auf das Leben des Philosophen sich beziehenden Anmerkungen habe ich 1860 in dieser Zeitschrift mit deutscher Uebersetzung abdrucken lassen, die zwei Anhänge gab ich schon 1852 heraus in meiner Schrift: **Benedicti de Spinoza tractatus de deo et homine eiusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico politicum.** 8½ Bogen Q. Was diesen Tractat betrifft, so gab ich die Skizze desselben S. 1—8 holländisch aus jener Handschrift nebst meiner lateinischen Uebersetzung und fügte S. 46—57 eine Erörterung über ihn hinzu. Ich wies nach, daß die Handschrift nicht älter als 1713 seyn könne. Ich zeigte wie diese Arbeit Spinoza's, welche später zur Ethik umgearbeitet worden, in dem Abschnitt von den Passionen sich viel näher als die Ethik an Descartes anschließe. Die Bemerkung des Epitomators, der erste Theil des Anhanges gebe more geometrico den Inhalt der acht ersten Propositionen der Ethik, veranlaßte mich die, wie Erdmann bemerkt hatte, eben diesen Propositionen entsprechende Beilage eines Briefes Spinoza's an Oldenburg vom August oder September des Jahres 1661, die nicht auf uns gekommen ist, nach sonstigen Andeutungen des Briefwechsels zu reconstruiren, und sprach ich mich dafür aus, daß diese Beigabe etwas in sich Abgeschlossenes und eben der erste Theil des Anhangs dieses Tractats gewesen sey. Ich unterließ nicht, auch die Frage nach

der Abfassungszeit dieser Schrift und dadurch anderer Schriften Spinoza's anzuregen. Ich wies auf mehre Stellen in dem Tractatus de deo hin, welche geneigt machen müssen, ihn der Ethik näher zu stellen als dem Tractatus de intellectus emendatione. Nämlich in der Behandlung der Erkenntnißarten zeige er sich in dieser Skizze zwar hinsichtlich der ersten beiden in größerer Uebereinstimmung mit jenem Tractat als mit der Ethik wo von der experientia vaga die erste Stelle eingenommen werde, die zweite von den signa, unter denen der auditus nur beispielsweise hervorgehoben sey, während in den andern beiden Bearbeitungen „Hörensagen oder andre Zeichen" erwähnt sind. „Dagegen," fuhr ich fort, „wie Sp. in dem angeführten Scholion (sch. 2. prop. 40 part. 2 ethices) diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem nennt, ebenso wird opinio im Tr. de deo et hom. prt. II dem ersten und zweiten Geschlecht der Begriffe gemeinsam beigelegt. Ebenso stimmt das dritte Geschlecht, das er aus bonis et puris rationibus sive vera fide bestehn läßt, weniger mit der Formel des Tr. de intell. emend., der von einer perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur redet, als mit derjenigen, welche die Ethik als secundum genus cognitionis aufstellt, ratio nämlich. Vgl. in unserm Tr. II, 21 und in Kp. 22 zu Anfang: ratio sive tertium genus cognitionis." Viertens endlich die intuitive Wissenschaft, von der die Ethik spricht, werden wir, sagte ich, leichter und genauer, als in der vom Tr. de intell. erwähnten perceptio ubi res percipitur per solam suam essentiam, in dem wiederfinden was unser Tractat sagt von der interna fruitio (vgl. epist. 29 vom J. 1663 §. 4) et clara rerum ipsarum intuitio. Sofern nun der Tr. de intell. sich älter zeige als der neugefundne Tractat, und falls letzterer vor seiner Appendix geschrieben, diese aber der Briefbeilage von 1661 gleichzusetzen sey, ergebe sich die Zeit der Abfassung wenigstens für einen Theil des Tract. de intell. emend. (Mit andern Worten, ich legte weiterer Untersuchung die Frage vor, ob der Tr. de intell. nicht theilweise vor dem Tr. de deo nieder-

geschrieben worden?) Vielleicht, setzte ich hinzu, hatte der Tract. de intell. die gegenwärtige Gestalt schon als Oldenburg am 3. April 1663 an Spinoza schrieb (ep. 8)*). Die ursprüngliche Sprache des Tract. de deo angehend, citirte ich catal. biblioth. theol. Reimannianae 1731 p. 983: Ethica quae ab auctore sermone Batavo primum conscripta postea ab eodem in L. L. traducta et methodo mathematico est disposita, eine Stelle die Mylius 1740 abgeschrieben, und wies jenes als gar nicht unwahrscheinlich nach, mußte es jedoch unentschieden lassen ob der Tractat, aus dem der von mir gefundene holländische Auszug gemacht war, jene holländische Ethik sey, von der Reimann spricht, oder eine holländische Uebersetzung aus lateinischem Original; sicher übrigens sey einiges in diesem Holländischen lateinisch gedacht. Aus Spinoza's Briefwechsel begründete ich, daß von der großen lateinischen Ethik im Febr. 1663 mehr als Ein Buch fertig gewesen, daß es aber nicht glaublich sey, daß vor gewissen Briefen des Jahres 1666 der Verf. die letzte Hand an seyn Werk gelegt, welches wahrscheinlich noch 1675 von ihm wieder durchgesehen worden sey. Es sey nicht nachgewiesen, daß es vor diesem Jahr schon als ein fünftheiliges vorhanden gewesen. Eine holländische Bearbeitung habe aber ganz wohl mehr als fünfzehn Jahre früher unter die Leute kommen können.

Frederik Muller, der nun für diese Literatur ein lebhaftes Interesse gewonnen, benutzte später die Gelegenheit, eine Handschrift des vollständigen Tractats von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, in holländischer Sprache zu erwerben. Auch eine zweite Handschrift tauchte auf, und van Vloten machte 1862 eine Ausgabe in seinem Ad Ben. de Spin. opera supplementum. Wie außerordentlich ungenügend seine lateinische Uebersetzung ist, habe ich in demselben Jahr in dieser Zeitschr. (Bd. 42 S. 77—84) dargelegt. Ich erklärte dabei ausdrück

*) In dem Satze meiner Schrift p. 53: Fortasse ut hodie erat iam er eo tempore quo O. ist ein evidenter Druckfehler; lies extat für das erste era

lich, daß ich zur Durchbesserung jener Uebersetzung „Etwas" beitragen wolle, und Avenarius hat sich eine ganz irrige Vorstellung von meiner Absicht gemacht, wenn er gelegentlich (am anzuführenden Orte S. 42) bemerkt: „Hier haben sowohl van Vloten als Böhmer das zweite non ausgelassen." Die betreffende Stelle hatte ich gar nicht berührt. Zugleich verwerthete ich ebenda (S. 92 f.) die neue Quelle für die Aufhellung der Lehre des Philosophen.

Der alte Historiker der Philosophie Heinr. Ritter brachte die Vlotensche Ausgabe sofort zur Besprechung in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 19. Nov. 1862, und nachdem auch ein Landsmann und Stammgenosse Spinoza's, J. B. Lehmans, in der Würzburger Inauguraldiss. „Spinoza. Sein Lebensbild und seine Philosophie" 1864 den neugefundenen Tractat mitberührt, benutzte ihn Erdmann zur Darstellung des Systems in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. 2 1866, zweite Aufl. 1870. Es folgte die Schrift von Christoph Sigwart: Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht. Gotha 1866. Erdmann's ebenangeführte Darstellung konnte von Sigwart nur noch in der Vorrede S. V. VI berührt werden. Heinr. Ritter: Anzeige dieser Schrift in den Göttinger Gelehrten Anzeigen vom 17. April 1867. Ferner folgten: Ad. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre. Aufsatz VIII in Trendelenburg's Historischen Beiträgen zur Philosophie, Bd. 3, Berlin 1867, S. 277—398. Auf Sigwart konnte nur nachträglich verwiesen werden. — Friedr. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Zweite Aufl. Berlin 1868. — Rich. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's. Leipzig 1868. Verweise auf Trendelenburg sind nach-

träglich hinzugefügt. — Friedr. Urtel: Spinozae doctrina de voluntatis humanae natura. Hallesche Doctordiss. 1868. — Carl Schaarschmidt: Benedicti de Spinoza „Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand" tractatuli deperditi de deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et praefatus est de Spinozae philosophiae fontibus Car. Schaarschmidt. Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amstelodami apud Fredericum Muller 1869. XXXIV u. 135 S. Oct. Desselben C. Schaarschmidt: B. de Spinoza's kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Aus dem Holländischen zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit einem Vorwort begleitet. Berlin 1869. Heft 49 der Philosophischen Bibliothek. XIX u. 117 S. Oct. Und gleichzeitig wiederum Christ. Sigwart: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet. Tübingen 1870. LXIV u. 232 S. Oct. — Moritz Brasch: Benedict von Spinoza's System der Philosophie nach der Ethik und den übrigen Tractaten desselben in genetischer Entwickelung dargestellt und mit einer Biographie Spinoza's versehen. Berlin 1870. VIII u. 192 S. Oct. (Ueber den Tr. von Gott S. 172 —5). — Das fleißige Werk von R. Willis, M. D.: Benedict de Spinoza; his life, correspondence, and ethics. London 1870. XLIV u. 650 S. Oct., schickt der englischen Uebersetzung der Briefe und der Ethik (den Tr. th. pol. hatte er schon früher englisch herausgegeben) eine allgemeine Einleitung, in der auch eine Analyse des Systems enthalten ist, voraus, ferner eine Biographie und folgende drei Abschnitte: Sp.'s friends and correspondents; the revivers of Spinozism and its poets; the critics, followers, and translators of Sp. Der Verf. bemerkt S. 206: The Treatise „De Deo et Homine" would have been interesting had we not had the Ethics as the author's

latest and most complete elaboration of the thoughts of his life. Fast das einzige Kapitel, dem in der Ethik nichts entspreche, sey das vom Teufel, und dies übersetzt nun Willis, weil doch der Aberglaube an ein persönliches böses Princip noch immer fortdaure.

Die Handschrift, welche van Vloten seiner Ausgabe zum Grunde gelegt hatte, war geschrieben von der Hand des 1787 verstorbnen Monnikhof, wie van der Linde, der gegenwärtige Eigenthümer, der sie von Fred. Muller erworben, nachgewiesen hat (in dieser Zeitschr. 1864, Bd. 45, S. 301 f.). Eine andere Handschrift hatte van Vloten nur hic illic benutzt, wo seine Haupthandschrift minus clare se haberet, — so charakterisirt er selbst sein Verfahren. In dieser gelegentlich zugezogenen Handschrift, die sich im Besitz von Adr. Bogaers in Rotterdam befindet, sah Schaarschmidt unzweifelhafte Spuren der Benutzung durch Monnikhof, nämlich Worte die dieser selbst hineingeschrieben, und sprechen, Schaarschmidt zufolge, genügende Anzeichen dafür, daß der Codex den bekannten 1717 verstorbenen Deurhoff zum Besitzer, vielleicht auch Schreiber gehabt habe, und allem Vermuthen nach, zu Spinoza's Lebzeiten entstanden sey. Diese Handschrift nun hat Schaarschmidt abdrucken lassen. Sehr zu bedauern ist, daß er nicht überall genau angegeben hat, was von erster, was von zweiter Hand geschrieben ist, daß er ferner nicht sämmtliche Randvermerke und Anmerkungen des Codex aufgenommen hat, und daß er bei dem Aufgenommenen, das er alles unter den Text stellt, nicht angegeben ob er es am Rande oder unter dem Text gefunden. So finden wir denn unter Schaarschmidts Text eine Mischung von ausgewählten Anmerkungen und Randnotizen, welche letztere als Inhaltsangaben gemeint waren. Daß Spinoza diesen Tractat mit Anmerkungen versehen hat, wird ausdrücklich berichtet; wie viel aber von dem derart Vorfindlichen nicht aus der Feder des Verf. geflossen ist? die Entscheidung über diese Frage erwartete der Leser nicht von der Scheere des Herausgebers. Während Schaarschmidt meint, die jüngere Handschrift

ruhe lediglich auf der älteren und sey eine freie Bearbeitung durch Monnikhof, will Sigwart es wahrscheinlich machen, dieser habe noch eine andere Abschrift benutzt, und hebt mit Recht die in jedem Fall bleibende kritische Wichtigkeit der jüngeren hervor. Da die Hoffnung, das lateinische Original wiederzufinden, verschwindend ist, so kann man es immer noch nicht für überflüssig halten, wenn ein holländischer Gelehrter die beiden vollständigen Texte, den älteren und den jüngeren, einander gegenübergestellt, jeden für sich kritisch behandelt, in Einer Ausgabe zusammenfaßte; dann ließe sich auf solider Grundlage eine lateinische Rückübersetzung ausführen. Daß nämlich Spinoza den Tractat lateinisch geschrieben, steht nunmehr durch die Vorbemerkung des holländischen Textes fest. Ein lateinischer Text aber wird dem, der von der Lesung der lateinischen Schriften Spinoza's kommt, stets wünschenwerth bleiben. Inzwischen haben wir alle Ursache, für die beiden gleichzeitig erschienenen deutschen Uebersetzungen sehr dankbar zu seyn. Beide legen den ältern Text zu Grunde, von welchem Schaarschmidt selten einmal abweicht, während Sigwart häufiger auf die jüngere Handschrift recurrirt, um im Texte das zu geben was er als dem Original Spinoza's mit der größten Wahrscheinlichkeit entsprechend ansieht. Dabei muß denn nun der Natur der Sache nach manches vorläufiger Versuch seyn. S. 64 bemerkt Sigwart über einige von ihm in die Anm. verwiesene Worte: „A fügt hier den völlig überflüssigen Satz ein....". Daß der Satz sehr entbehrlich ist, wird Niemand bezweifeln; ob Spinoza ihn geschrieben, darauf kommt es hier an. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß die spätre Handschrift ihn eben als überflüssig weggelassen. In einer Anzahl fraglicher Stellen habe ich Sigwart gegen Schaarschmidt im Recht gefunden. So Dial. 1, 9 (ich folge Sigwarts Paragraphen) Substanz im Singular, nicht Plural; und §. 12: sofern seine Gedanken von ihm abhangen; Th. 1, 4, 6 wo sicherlich God, nicht goed zu lesen; 2, 4, 5 ist ohne Zweifel des ersteren Vermuthung die richtige. Einige Male vergißt Sigwart anzumerken,

daß er der jüngern Handschrift folgt, so zweimal am Schluß von 2, 1 S. 63 Z. 1. 2. 11. Mehrfach treffen beide in derselben Textverbesserung zusammen, und manchmal haben beide den Späteren noch zu bessern gelassen. Letzteres z. B. in einer interessanten Anm. gleich zu Anfang, wo es sich um den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes handelt. Die Uebersetzung giebt weder bei dem Einen noch bei dem Andern einen passenden Sinn, und Sigwart bemerkt dies von der seinigen ausdrücklich, ohne aber Rath zu wissen, auch mein früherer Verbesserungsvorschlag will ihm nicht zusagen. Ich muß aber wiederholen, daß ein erster Fehler der ist, den van Vloten und nach ihm die beiden Deutschen begangen haben, in dem Satze het denkbeeld bestaat niet materialiter van de eigenschap die Worte van de eigenschap als Bestimmung des Subjects anzusehn, und ein zweiter, der sich gleichfalls bei allen dreien findet, der, in dem alzoo ein itaque statt eines quomodo zu sehn. Der ontologische Beweis war so geführt: Alles, wovon wir klar und deutlich einsehn, daß es zur Natur eines Dinges gehört, können wir der Wahrheit gemäß von dem Dinge aussagen; nun gehört zur Natur eines Wesens, das unendliche Eigenschaften hat, auch die Eigenschaft des Seyns, also —. Darauf folgt der fragliche Satz, den ich so übersetze: Hiergegen zu sagen: „das sey wohl von der Vorstellung auszusagen, nicht aber von dem Dinge selbst," ist unrichtig; denn die Vorstellung besteht nicht materiell aus einer Eigenschaft, die diesem Wesen (das unendliche Eigenschaften hat) so angehört wie das Ausgesagte (das Daseyn), und gehört sie (die Vorstellung) weder zum Dinge (jenem unendlichen Wesen) noch zu dem von Dinge Ausgesagten (den Eigenschaften des Dinges), so daß zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten ein großer Unterschied ist, daher man, was man von dem Dinge aussagt, nicht von der Vorstellung aussagt, und umgekehrt. Vgl. de intell. 1677 p. 366—7. Beide Uebersetzer entnehmen 2, 4, 8 dem jüngeren Text das volgt, das, wie Sigwart bemerkt, zur Construktion unentbehrlich sey; es ist aber einfach das om-

dat im Anfang des Satzes parallel dem im vorhergehenden, der vielmehr noch nicht zu Ende ist. 1, 2, 28 bei den Worten door de welke wy hem in zig zelf en niet als werkende buyten zig zelfs komen te kennen beugt keiner von beiden Uebersetzern dem Mißverständniß vor als sey nicht bloß vom Wirken außer Gott, sondern auch vom Wirken in ihm die Rede.

Ueber die Zeit der Abfassung dieses Tractates sowie der anderen Werke des Philosophen, sind sorgfältige Untersuchungen angestellt worden. Meine aus der Skizze des Tractats vor Herausgabe des Textes desselben ausgeführte Vermuthung, daß der erste Theil des Anhangs dasselbe sey mit der Beilage eines Briefes vom Herbst 1661, „hat sich nahezu bestätigt", wie Trendelenburg (300) constatirt. Der Entwurf des Anhangs, bemerkt Trendelenburg, sey wahrscheinlich der frühere (301). Der Tractat (in welchem die Dialoge, wenn von Spinoza, immer nur als Zugabe gelten könnten, 309. 354) sey älter als der Tr. theol. pol. der früh angelegt seyn möge (295 mit Verweis auf epist. 7 u. 17), werde ferner älter seyn als die Ethik, von welcher im Februar 1663 das erste Buch oder doch Theile dem Kreise der jungen Freunde des Philosophen zum Studium vorlagen, wahrscheinlich älter auch als die Briefe an Oldenburg von 1661. „So ist der kurze Tractat wol die früheste Schrift des Spinoza, wobei es jedoch möglich bleibt, ja vielleicht wahrscheinlich ist, daß die princ. philos. Cartes., welche noch ganz im Cartesius verharren, obzwar später herausgegeben, doch noch früher verfaßt und ausgearbeitet sind." Am meisten Uebereinstimmung sey zwischen dem kurzen Tr. und dem Fragment de intell. emend., dennoch sey der Unterschied so groß, daß die Abfassung des Tr. leicht einige Jahre vor den Tract. de intell. falle. Im Uebrigen verweist Trendelenburg für die Abfassungszeit namentlich des Anhanges auf Sigwarts sorgfältige Untersuchung (358 f.). — Diesem (135 f.) ist es zweifellos, daß der Anhang und die Briefe an Oldenburg zeitlich sehr nahe bei einander liegen. Hinsichtlich der Herstellung der Beilage an den Londoner Freund ist Sigwart, unabhängig von

meiner Schrift, die ihm längere Zeit nicht zur Hand war, und ihn dann nur auf manche übersehene Andeutung aufmerksam machte, „in allen wesentlichen Punkten auf dieselben Resultate“ gekommen. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit glaubt er annehmen zu können, daß die Fassung des Anhanges eben fertig war, als Spinoza Oldenburg's Brief erhielt, also kurz vor September 1661 entstanden sey, der Tractat selbst aber, nebst den in ihn aufgenommenen noch älteren dialogischen Fragmenten, eine unbestimmbare Zeit früher abgefaßt sey, also einige Jahre vor der Abfassung der Princ. phil. Cartes. und der Cogitata metaphys., welche Schriften ohne allen Zweifel in den Winter 62/63 zu setzen seyen. Die Ethik sey wohl im Herbst 1665 schon vollendet gewesen, habe aber nur aus drei Theilen bestanden; daß sie in der Gestalt, in der wir sie jetzt haben, abgeschlossen gewesen, wissen wir erst aus dem Jahre 1675, bemerkt auch Sigwart, der die etwanige Annahme noch späterer Aenderungen nicht ganz ohne Anhalt findet. Hinsichtlich des Tr. de intell. findet Sigwart nach einer Erörterung der betreffenden Gedanken, daß derselbe zwischen den Tr. de deo und die von 1663—65 vorgenommene Bearbeitung der Ethik falle. — Avenarius (85 f.) setzt als die frühste Schrift Spinoza's die jetzt in den Tr. de deo aufgenommenen Dialoge, circa 1651 oder spätestens Anfang 1652, der Tr. de deo selbst gehört ihm in 1654 bis Anfang 1655, der Ende desselben Jahres begonnene Tr. de intell. emend. ward unterbrochen durch den gegen den Philosophen Mitte 1656 ausgesprochenen Bann, in Folge dessen Ende des Jahres die Apologie entstanden, dann 1657 bis Anfang 1661 der Tr. theol. polit. — Sigwart in den Prolegomenen zur Uebersetzung (S. LXII) findet es nicht wahrscheinlich, daß der Anhang, der doch nicht viel vor 1661 fallen werde, und der Tract. de deo selbst so weit auseinander liegen sollen. Den zweiten Dialog könnte man, meint er (S. XXXVI), versucht seyn, ebenso wie die größere Hälfte des letzten Kapitels als besondere mit dem Tractat nicht ursprünglich zusammengehörige Stücke anzusehn. Der Tr. de deo sey älter

als der Tr. de intell. Dann folgte, von 1661 an, mit dem Anhang jenes Tr. beginnend, die Darstellung der Ethik nach geometr. Methode, neben welcher die Abfassung der Princ. phil. Cart. und die Redaction der Cog. met. herging. Die Ethik war im ausgearbeiteten Entwurfe fertig als 1665 Spinoza den Tr. theol. pol. schrieb, die uns vorliegende Ethik aber verdankt ihre Gestalt einer nochmaligen, vielleicht erst in die siebziger Jahre fallenden Ueberarbeitung. Daß der Tr. pol. nicht lange vor des Verf. Tode begonnen ist, wird vom Herausgeber ausdrücklich bezeugt (a. a. O. LXIII). — Nach Schaarschmidt (Vorwort zur Uebers. S. V) ist die Abhandlung von Gott in den Jahren 1656 bis 1660 oder 1661 ausgearbeitet worden. Die Dialoge angehend, so lasse sich wohl denken, Spinoza habe die dialogische Form der philos. Darstellung auch einmal versucht, als er schon in der Ausarbeitung des Tractats begriffen war (ebend. IX).

Was den Tr. theol. pol. betrifft, so ist von vornherein unzweifelhaft, daß der Verf. ihn noch kurz vor der 1670 erfolgten Herausgabe wieder durchgearbeitet hat; und andererseits wäre sein Ursprung bis ins Jahr 1656 zurückzulegen, sofern, wie Bayle erzählt, in diese Schrift Vieles überging aus der spanischen Apologie de sa sortie de la synagogue; davon aber, daß dieser lateinische Tractat vor 1661 auch nur angefangen war, ist weder aus dem Briefwechsel noch anderweitig eine Spur nachgewiesen. Erst nach dem Ausscheiden aus der Synagoge scheint Spinoza auch seine hebräische Grammatik (die bei allen Untersuchungen über die Abfassungszeiten der Schriften des Philosophen bisher unberücksichtigt geblieben ist) verfaßt zu haben, denn rücksichtslos und wegwerfend sagt er dort C. 4 gelegentlich der Accente: credo introductos eos fuisse, postquam biblia in publica concione singulis sabbathis legere consueverunt Pharisaei, ne nimium festinanter (ut fieri solet in saepe repetitis devotionibus) legerentur. Et hac de causa eorum minutias Pharisaeis et otiosis Masorethis relinquo, et id tantum, quod usum aliquem habere videtur, notabo. Den Tr.

de intell. emend. müssen wir allerdings vor die Epoche des Bannes setzen; erst der Dolchstich des fanatischen Juden wird dem naiven Philosophen klar gemacht haben, daß nicht bloß wer Reichthum, Ehre oder Lust sucht, sich in Lebensgefahr stürze (s. op. post. 359). Der Verf. wurde, wie der Herausgeber des Fragmentes berichtet, durch andere Arbeiten, endlich durch den Tod verhindert, diese Arbeit zu vollenden, in animo semper habuit eum perficere; es ist daher nicht unannehmbar, daß er auch nach 1656 daran geschrieben, wenngleich die Bemerkung des Herausgebers: jam multos ante annos fuit conscriptus nur auf einmalige Ausarbeitung hinweist. Hauptsächlich interessirt das Zeitverhältniß der Fassung der Erkenntnißlehre einerseits in diesem Tractat, andererseits in dem de deo, und da ich nicht finde, daß meine Bemerkungen darüber Erwägung erfahren haben, so erlaube ich mir zu wiederholen: nicht im Tr. de intell., aber sowohl im Tr. de deo als in der Ethik sind die ersten beiden Erkenntnißarten auch zu einer zusammengefaßt, und sind diese combinirte Art und die folgende Art als opinio und ratio bezeichnet. Ich füge jetzt nach Bekanntwerden des vollständigen Tr. de deo hinzu, daß derselbe hinsichtlich der ersten beiden Unterarten, die er zuvörderst in der Ordnung experientia und auditus anführt, gleich darauf aber in umgekehrter behandelt, eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem Tr. de intell. der nur diese letztere hat, und der Ethik, welche nur die im Tr. de deo vorangestellte befolgt. Was die vierte Erkenntnißart betrifft, die in allen drei Schriften als intuitio bezeichnet wird, so behauptet Sigwart (1866 S. 156), die Definition derselben sey im Tr. de intell. eine wesentlich andere als im Tr. de deo, indem dort an die Stelle der wechselnden und unbestimmten Redensarten unserer Schrift die Formel gesetzt werde: Quarta perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae. Es bezieht sich aber dieses vel auf den Unterschied zwischen res creata und res increata; und wird nachher (p. 387) entwickelt: si res sit creata, definitio debebit comprehendere causam proximam, und erstes Requisit der Definition von Ungeschaff-

nem sey: ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem. Im Tr. de deo aber folgt die Erkenntniß der vierten Art nicht aus etwas Anderem, sondern entsteht durch unmittelbare Offenbarung des Gegenstandes (2, 22, 1), dieser aber ist Gott selbst (das. 4). Jenes scholium der Ethik sagt: hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Ist die Definition im Tr. de intell. nicht auch genauer als in der Ethik specificirt? Und soll darum etwa auch diese früher seyn als der Tr. de intellectus emendatione? Auch der Umstand, welchen Sigwart, Erläuterungen S. 189, notirt, daß die im Tr. theol. pol. vorkommende Bezeichnung der höchsten Stufe als clara et distincta idea am nächsten mit der im Tr. de deo vorliegenden übereinkomme, würde viel natürlicher erscheinen, wenn zwischen die Abfassung dieser beiden Schriften nicht noch die des Tr. de intell. fiele. Sigwart hebt ein paar andere Puncte hervor, in welchen der Tr. de intell. eine Entwicklung des Philosophen gegenüber dem Tr. de deo zeige. Sigwart behauptet nämlich (1870 S. 205), die Annahme des Tr. de deo, das Intelligere sey bloße Passio, sey im Tr. de int. aufgegeben. Diese Passivität hat Sigwart richtig dahin verstanden, daß das Ding selbst die Idee erzeuge, aber er irrt in der Behauptung, diese Ansicht finde sich in dem andern Tractat nicht. Aus der Unterscheidung nämlich die Spinoza im Tr. de int. (p. 377) zwischen der ficta und der falsa idea macht, daß bei der Fiction sich Ursachen darbieten, aus denen man schließt, die Idee rühre nicht von äußeren Dingen her (oriri a rebus extra se), während bei den falschen Ideen solche Ursachen sich nicht bieten, erhellt, daß er annimmt, es gebe Ideen, welche von äußern Dingen herrühren. Und daß mit diesem Herrühren ein Bewirktwerden durch das Vorgestellte, ein Bestimmtwerden des Denkens durch den Gegenstand selbst gemeint ist, wird ganz klar an einer bald darauf folgenden Stelle, in welcher der Verf. von solchen Ideen spricht, die zwar wahr

sind, aber nicht aus Einwirkung seitens eines äußern Dinges, sondern lediglich aus der Macht des Denkens hervorgehen. Cogitatio vera etiam dicitur quae essentiam alicujus principii objective involvit, quod causam non habet, et per se et in se cognoscitur. Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita, nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Nam si supponamus, intellectum ens aliquod novum percepisse quod nunquam extitit, sicut aliqui dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo objecto oriri potuit), et ex tali perceptione alias legitime deduceret, omnes illae cogitationes verae essent et a nullo objecto externo determinatae, sed a sola intellectus potentia et natura dependerent. Spinoza schreibt also im Tr. de int. dem Vorstellen einerseits Receptivität, andererseits Productivität zu, im Tr. de deo meint er an jenen Stellen unter Passivität die Receptivität, und will daselbst nicht die Activität, sondern nur die Productivität ausschließen. Das productive Vorstellen aber hatte er hier ganz bei Seite zu lassen, da er nur vom wahren Glauben handelt. Zu demselben Behuf durfte er die Definition des Wahren, auch wenn er annahm, daß es Wahres gebe, dem nichts Wirkliches entspreche, an diesem Orte darauf beschränken, daß es Bejahung oder Verneinung sey, die mit der Sache übereinstimme. Damit erledigt sich auch der andere Punct, welchen Sigwart betont (ebend. S. 203), daß nämlich über die Definition des verum und falsum, wie sie im Tr. de deo und in den Cog. met. vorliege, hinausgeschritten werde im Tr. de intell. und in der Ethik. Und wenn in diesen beiden Schriften in der That eine vorgeschrittnere Auffassung herrscht, erinnert nicht der Umstand, daß auf der andern Seite grade die Cog. und der Tr. de deo stehn, an Ritters Hinweis auf den Unterschied zwischen Spinoza's innerem Gedankenkreis und der Art wie er ihn Andern zu eröffnen suchte, und an desselben Historikers Bemerkung, daß der letztgenannte Tractat nur mit Vorsicht gebraucht werden könne

zur Beurtheilung des Grades, in welchem zur Zeit der Abfassung Spinoza's Demonstration sich entwickelt hatte? (Anzeige des Sigwartschen ersten Buches). Nach allem diesen scheint mir die Frage, ob nicht der Tr. de int. wenigstens großentheils früher falle als der Abschluß des Tr. de deo, noch keineswegs verneint werden zu können.

Wir haben hiermit schon das Gebiet der Untersuchung der Quellen der Philosophie Spinoza's betreten. Auch hier ist neuerlich Einiges klarer geworden. Dahin gehört, daß man wieder darauf zurückgekommen ist, der jüdischen Erziehung des Philosophen einen bedeutenden Einfluß auf sein System zuzuschreiben. Ernst Renan sagte 1852 (Averroes p. 157): Que Spinosa, comme on l'a prétendu (Renan verweist auf das bekannte Buch von Wachter: Spinosismus im Judenthum, und auf Wolf bibl. hebr. t, 2), ait puisé son système dans la lecture des rabbins et de la Cabbale, c'est trop dire assurément. Mais quil ait porté jusque dans ses spéculations cartésiennes une réminiscence de ses premières études, rien n'est plus évident pour un lecteur tant soit peu initié à l'histoire de la philosophie rabbinique au moyen âge. Auch Salomo Rubin in seinem Schriftchen „Spinoza und Maimonides", Wien 1868, urtheilt (S. 36), daß eine platonisch-kabbalistische Anschauungsweise im Spinoza'schen Systeme sich unverkennbar abspiegle, und weist darauf hin (S. 26 f.), daß Spinoza dem platonisirenden Aben-Esra, den er als Exegeten so hochstellte, auch in philosophischen Dingen Anerkennung zolle. Denn die Bemerkung eth. 2, prop. 7 schol.: quod quidam Haebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur qui scilicet statuunt deum, dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse, beziehe sich, wie Sachs im Kerem chemed VIII nachgewiesen habe, auf Aben-Esra's Aeußerung zu Exodus 34: הוא לבדו יודע ודעת וידוע. Nicht ersichtlich aber ist mir, daß Spinoza nur Aben-Esra und nicht Maimonides gemeint haben könne, der sich ähnlich ausdrücke: הוא השכל והמשכיל והמושכל, More N. 1, 68, indem er übrigens diesem Satz nicht nur für das gött-

liche Denken, wie jener, sondern auch für das menschliche Gültigkeit zuschreibe. Jedenfalls denkt Spinoza an mehre, aliqui, und an wen anders wohl nächst Aben-Esra als an Maimonides? Doch ist richtig, daß Spinoza die Fassung bei Aben-Esra im Auge zu haben scheint, welcher sagt: „Er allein ist Erkennender und Erkennen und Erkanntes," während Maimonides dasselbe mit Umstellung der beiden ersten Stücke so formulirt: „Er ist der Verstand und der Verstehende und das Verstandene." Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß nach Spinoza's Ansicht keiner jener seiner Volksgenossen die Sache anders als nebelhaft gesehen hat, also auch Aben-Esra nicht. Treffend hat Rubin Spinoza's (wie der Herr Doctor es wiederholt nennt) „Antagonisie" gegen den Aristoteliker Maimonides betont. Nichtsdestoweniger behält M. Joël in seiner Schrift: „Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft," Breslau 1870, vollständig Recht darin, daß Spinoza trotz des Gegensatzes zu Maimonides hier häufig in dessen Fußstapfen wandelt.

Von den Gedanken des Ibn Roshd über den universellen Intellect Kenntniß zu nehmen, hatte, meint Joël (ebend. S. VI. VII), Spinoza Gelegenheit nicht sowohl aus Maimonides selbst, als vielmehr aus den Commentatoren des More Nebuchim, von denen er ohne Zweifel einige gekannt habe, besonders aber aus Levi ben Gerson, welchen er mit höchster Achtung als rabbinum eruditissimum erwähne und benutze. Eine Monographie über die Berührung Spinoza's mit Ibn Roshd ist mir schon lange wünschenswerth und ausführbar erschienen, obgleich Renan a. a. O., wie immer, sehr hübsch, sagt: Recherche si Averroès peut revendiquer quelquechose dans le système du penseur d'Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s'arrêter, dans les questions de filiation de systèmes, une juste curiosité: ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie. Vgl. Erdmann's Grundriß 1866 und die neuere Aufl., Bd. 1, §. 190; Bd. 2, §. 272, 2. Trendelenburg S. 395. Sigwart 1870, S. XL.

Ein ganz neuer Blick in Spinoza's Werkstatt ist eröffnet worden durch das Buch desselben M. Joël über Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren, Breslau 1866. Crescas, ein spanischer Jude, vollendete 1410 seine Schrift Or Adonai, welche Spinoza unzweifelhaft gelesen hat, da er auf eine Stelle aus ihr mit Nennung des Verf., wenngleich nicht der Schrift selbst, in einem Briefe zu sprechen kommt. Der Brief (29) ist nicht datirt, aber sicher in einem Frühjahr in Rynsburg geschrieben (wie aus den Worten im Anfang: 26 die Martii Leidâ missam hervorgeht) und darum spätestens 1664. Damals also hatte Spinoza, wie aus seinen Worten hervorgeht, das Or Adonai in Händen. Wie sehr sich aber in dem Tr. de deo, welchen Joël, so gern er Parallelen aus Spinoza heranzieht, auffallender Weise dort gar nicht einmal erwähnt, der günstige Eindruck zeige, den das Studium dieses Buches auf Spinoza gemacht, hat Schaarschmidt in der Einleitung seiner Ausgabe jenes Tractates ausführlicher dargelegt. Auch Sigwart urtheilt hinsichtlich eines Punctes, nämlich des Determinismus: wenn irgendwo, so könne hier eine entscheidende Anregung durch Crescas stattgefunden haben (1870, S. XLII). Joël hat im Vorwort zu seiner Schrift über den Theologisch-politischen Tractat auf einiges von Sigwart Eingewendete geantwortet, sich aber eine eigentliche Klarlegung des Verhältnisses noch vorbehalten.

Hier mag bemerkt werden, daß Joël's Annahme, Spinoza habe auch Asarja de' Rossi's 1573—5 erschienene Imre Binah benutzt, und aus diesem Buche unter Anderm das geschöpft, was er über eine philonische Mittheilung, zwei Psalmen betreffend, sagt, dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß (wie ich Spinozana III, S. 93 anmerkte) in den uns erhaltenen Schriften Philo's eine solche Aeußerung sich nicht findet.

Auch Giordano Bruno, dessen Andenken schon Jacobi zusammen mit dem des Spinoza erneuert hatte, und an dessen Pluralität von Welten man sich durch Spinoza's, um es kurz so auszudrücken, Polykosmismus der infinita attributa, den ich in einem früheren Artikel klarer vorzuführen versucht habe,

erinnert finden mußte, wird nach Sigwarts genauen Untersuchungen mehr und mehr als einer von denen betrachtet, die auf Spinoza's Bildungsgang einen bedeutenden Einfluß gehabt haben. Daß Spinoza Bruno's Schriften selbst gelesen, wagt Sigwart (1870 S. XXXVIII) nicht sicher zu behaupten; es lasse sich, meint er, denken, daß er durch irgend ein uns unbekanntes Mittelglied mit den Lehren des Italieners bekannt geworden sey. Avenarius in seiner oben erwähnten Schrift nimmt die Ansicht, daß Spinoza beim Eintreten in die Entwickelung eigener Anschauungen in hohem Grade von Giordano Bruno abhängig gewesen sey, zum Ausgangspunkte seines scharfsinnigen Versuchs, die Motive des Entwicklungsganges Spinoza's klar zu legen. Auch Schaarschmidt entzieht sich nicht dem Gewicht der Gründe, welche für eine Benutzung Bruno's durch Spinoza beigebracht seyen. Italienisch verstand Spinoza ehe er Latein lernte (La vie et l'esprit de... Sp. 1719. P. 13).

Daß Spinoza auch durch Bacon mehrfach angeregt worden ist, beweisen mehre durch Sigwart (157 f.) aus dem Tr. de intell. beigebrachte Stellen. In Bezug auf Rechtsdinge setzt er sich mit Hobbes auseinander, Brief 50 und Anm. zu Kap. 16 des Tr. theol. pol. Die Aehnlichkeit der Ansichten von Spinoza und Hobbes hinsichtlich der Frage, welche Stücke des Pentateuch Mose selbst verfaßt habe, ist auch von Siegfried nicht unbemerkt geblieben, in dem Schulprogramm: Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T., Naumburg 1867, S. 20.

Aus Cartesius hat Sigwart in den Parallelen zur Uebersetzung der Abhandlung von Gott u. s. w. die vielen in dieser Schrift Spinoza's benutzten Stellen auf das Sorgfältigste zusammengetragen. Auch im ersten Dialog findet er Bekanntschaft mit Cartesius, welchem Spinoza hier am Anfang seines Entwicklungsganges von pantheistischen Anschauungen aus polemisch entgegentrete. Hinsichtlich des amor intellectualis, worin Sigwart (1870, S. 194) eine schon für Cartesius traditionelle Bestimmung zu sehen glaubt, mag notirt werden Henr. Harphii Theologia mystica lib. 2, c. 47, Coloniae 1611 p. 583:

deum amant purissime amore intellectuali qui solus est amor aerus. Der Cartesianer Heereboord, welchen Spinoza einmal in den Cogitatis metaphysicis citirt, wird als die Quelle der im Tr. de deo angenommenen Eintheilung der wirkenden Ursache nachgewiesen von Trendelenburg (317), der durch den Tr. de deo den Uebergang Spinoza's vom Cartesianismus zum eigentlichen Spinozismus bezeichnet findet (357. 393). Für Notio secunda Dial. 1, 10 excerpirte dann Sigwart in einem Briefe an mich aus Heereboord's disput. ex philos. selectar. vol. 1 Lgd. Bat. 1650: Notiones vulgo dividuntur in primas et secundas. Primae repraesentant res ipsas uti sunt in se; secundae, prout certa ratione menti objiciuntur ab eaque concipiuntur. Damit erledigt sich Sigwart's eigne frühere Auffassung, sowie Schaarschmidt's Vermuthung zur Stelle. Eigentlicher Cartesianer ist Spinoza niemals gewesen, darin stimme ich Avenarius und Schaarschmidt vollständig bei.

Der letztere faßt seine Ansicht (p. XXXIII) folgendermaßen zusammen: quum in Judaeorum philosophis essent, qui dei a mundo differentiam, quam dualismum vocant, aut omnino aut ex parte aliqua tollere studerent, inter quos cabbalistas fuisse constat, creaturarum cum creatore intimam cognationem esse statuentes, hos secutus Spinoza deum rerum immanentem causam esse judicare coepit. Deinde in Jordani Brunonis scripta incidens ideam naturae divinae creatricis apud eum repperit, qua eum in tractatulo [de deo] uti videmus ad intimam istam dei cum mundo conjunctionem exprimendam, in qua tanquam speculationis in cardine ejus doctrina versatur. Interea vero Cartesii magni suae aetatis luminis imbutus praeceptis plurima hujus e metaphysica et psychologia placita et ipsam philosophandi methodum probavit probataque aut vindicavit sibi aut plus minusve immutando in suum usum quam maxime convertit. Im Vorwort zur Uebersetzung bemerkt er (S. X), daß er vielleicht zu viel Gewicht auf die Kabbalisten gelegt habe, da Spinoza ähnliche pantheistische Lehren wohl auch bei andern ältern jüdischen Lehrern gefunden haben möge.

Unter den manchen immer noch unbeantworteten, zum
heil noch nicht einmal aufgeworfenen Fragen hinsichtlich der
bstammung einzelner philosophischer Lehren und Ausdrücke Spi-
oza's ist auch die: Woher stammen die Termini natura naturans
nd naturata? Ritter, inder Anzeige von Sigwarts erster Schrift,
ndet (S. 611 f.) in der Bezeichnung natura naturans und
aturata „den Hauptbeweis einer historischen Verwandtschaft
wischen Bruno und Spinoza, denn", sagt er, „sie kommt
war dem erstern nicht allein zu, aber wir wüßten keinen bedeu-
nden Philosophen vor dem Sp. nachzuweisen, von welchem sie
uf diesen übergegangen seyn könne, außer Hobbes, mit dessen
etaphysischen Lehren Spinoza wenig gemein hat." Freilich dies
nzelne Zeichen beweise überhaupt nicht unmittelbare Kenntniß der
Werke des Bruno, mit denen er jedenfalls nur oberflächlich bekannt
wesen. Spinoza selbst, wo er den Ausdruck natura naturans
nführt, Tr. de deo 1, 8, beruft sich darauf, daß auch die
homisten Gott darunter verstanden haben. Welche Autorität
it Spinoza im Auge? — Erdmann (Grundr. d. Gesch. d.
hil. Bd. 2, zweite Aufl., S. 54) verweist für natura natu-
ns und naturata beispielsweise auf Vincentii Bellovacensis
eculum doctrinale 15, 4 [ed. Venet. 1494, p. 222]. Dies
Werk ist verfaßt zwischen 1250 und 1264 (Erdmann Grundr.
362). Eine ältere Anwendung ist bisher nicht nachgewiesen
on italienischen Dichtungen, deren Abfassungszeit doch noch
eitig ist, abzusehen), doch erhellt aus Vincenz selbst, daß er
e Ausdrücke vorgefunden.

Eine Wechselwirkung zwischen Denken und Ausdehnung
t Spinoza erst vorausgesetzt, dann verworfen. Schon Gas-
ndi hatte Cartesius gegenüber hingewiesen auf die Inconse-
enz, bei der so schroff hingestellten Verschiedenartigkeit des
gitans und extensum doch anzunehmen, daß das Denken
f den Körper einwirke und dieser einen unkörperlichen Ein-
uck empfangen könne, und seiner Frage quomodo corporeum
m incorporeo communicet? war Descartes die Antwort schul-
g geblieben (in Cartes. medit. 2 dub. 3 fin., dub. 4 instant. 2;

in med. 6 dub. 4 et 5). Aber der Kritiker hatte nur dubitationes und instantias vorgetragen, nicht eigentlich eine bestimmte Theorie aufgestellt. Klauberg führt Descartes' Bemerkung an: es sey falsch, daß zwei Substanzen verschiedener Natur nicht auf einander wirken könnten, nimmt auch Wechselwirkung zwischen Leib und Seele an, und hinsichtlich des Quomodo ist sein letztes Wort: neque aliud hic possum respondere quam quod sic Deo placuerit, sic inquam nectere certos motus cum certis cogitationibus (De cognit. Dei et nostri, 1656, exercitatio XCI). Erst Geulinx läßt diese Wechselwirkung fallen zu Gunsten seines Occasionalismus.

Bouillier (hist. de la philos. Cartés., t. 1, 1854, p. 293) nennt Geulinx und Deurhoff (welcher aber erst 1650 geboren wurde) précurseurs immédiats Spinoza's, und sagt demgemäß unmittelbar darauf, daß einige Cartesianer für Spinoza's Ethik die Wege gebahnt haben. Heinrich Ritter, der gelegentlich schon die Meinung ausgesprochen hatte, daß Spinoza zu seinen von Cartesius abweichenden Lehren vorzugsweise durch Geulinx angeregt worden sey, glaubt in der Besprechung von Sigwarts Schrift in den Göttinger gelehrten Anzeigen auch eine Stelle beibringen zu können, an welcher Spinoza sich auf eine specielle Lehrweise von Geulinx beziehe: „Geulinx unterscheidet in der Tugend der Demuth, einer seiner Cardinaltugenden, zwei Hauptacte, die inspectio sui und die despectio sui; Spinoza sagt dagegen, die humilitas sollte seyn sine ullo sui ipsius despectu. Tract. p. 132." „Was ich", fährt Ritter ebenda (S. 614 f.) fort, „dafür anführen kann, daß Spinoza einen unmittelbaren Einfluß von Geulinx' Lehren erfahren habe, kann ich nicht für ausreichend zum Beweise ausgeben." Ritter hatte auch darauf hingewiesen daß, während Geulinx in Leyden lehrte, Spinoza in dem nahen Rynsburg lebte (S. 613). Ueberweg urtheilt, es lasse sich annehmen, daß insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den Cartesianischen Principien mit Nothwendigkeit herfließenden Occasionalismus, den namentlich Geulinx ausgebildet, auf Spinoza's Lehre von der Einheit

:r Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluß geübt habe
5. 67, vgl. 58). Mir waren von Geulinx Schriften zu-
inglich nur die im Besitz des H. Prof. Erdmann hier befind-
chen, nämlich die Ethik in der Ausg. Amsterdam 1709, An-
)tata praecurrentia ad Renati Cartesii principia, Dordraci
590, und Annotata majora in principia R. des Cartes. Ac-
:dunt opuscula philosophica ejusd. auctoris [disputationes
t orationes]. Dordraci 1691. Geulinx erhielt 1659 zu Ley-
:n Erlaubniß, öffentliche Vorlesungen über Philosophie zu
alten, doch wurde diese Erlaubniß gegen Ende 1660 zurückge-
)mmen; aber 1665 ist er als Professor extraord. philos. an-
:stellt worden, und zwei Jahre später ist ihm gestattet worden,
)er Ethik zu lesen (Siegenbeek Gesch. d. Leidsche Hooge-
:hool, deel 2, 1832, Toevoegselen p. 139). Seine Lo-
ica, fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat,
stituta erschien Lugd. Bat. 1662, mit einer vom 1. August
eses Jahres datirten Dedication an die Universitätscuratoren,
ıd wohl aus dieser stammt was Paquot (dem ich die Notiz
)er diese Ausgabe der Logik entnehme) anführt: a lustro fere
ıo hic versor (Mémoires pour servir à l'histoire littér. des
ays-Bas, t. 13, 1768, p. 70). In der Dedication der Ethik,
n 27. Juli 1665 zu Leyden unterzeichnet, sagt Geulinx:
nnus jam unus et alter est cum in civitate literaria, cujus
:diles estis, aream mihi delegi, in qua vestris auspiciis
ındamenta jacerem condendo uni alicui novo veteris sapien-
ae domicilio: eà re libellos nobis in lucem edidi logicos
uos... Jacta sunt encyclopaediae fundamenta... Futuri ae-
ificii coronidem fabricare ingressus sum; hanc adumbratam
ım ante mihi et typo etiam mandatam, aliquamdiu jam dies
)tos pingo, fingo, caelo: coronis ea de virtute et primis
jus proprietatibus commentatio est. Also einen Grundriß der
:thik hatte Geulinx bereits herausgegeben, diese Dedication aber
evorwortete seine größere Ethik, die, wie man nach dem Datum
er Dedication wird schließen dürfen, 1665 erschien, freilich
icht vollständig. Tractat 1 der Ethik handelt de virtute in

genere, der zweite Tractat de virtutibus particularibus. Nur auf den ersten beziehen sich die letztangeführten Worte der Dedication, die vier folgenden Tractate wurden erst nach des Verf. Tode herausgegeben, Paquot (p. 71) zufolge unter dem Titel: Ethica post tristia auctoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philaretum, Lgd. Bat. 1675. Auch van der Aa's Woordenboek kennt keine frühere. Spätestens 1676 könnte die dem Druck von 1709 wieder vorgesetzte, hier undatirte, Vorrede des Philaretus Abrahamo Heidano, theol. in acad. Lugd. Batava professori geschrieben seyn; Abrah. Heidanus wurde nämlich am 4. Mai 1676 von seiner Professur abgesetzt (er starb 15. Oct. 1678). In dieser Vorrede lesen wir, daß Geulinx 1669 gestorben, nachdem er selbst von der Ethik nur primam partem herausgegeben, d. h. ohne Zweifel, den primus tractatus; in dem darauf Folgenden wird man leicht eine Polemik gegen den noch lebenden Spinoza und dessen Kreis erkennen: reliquas [sc. ethices partes] nunc etiam litterato orbi communicandas esse necessum duxi, non tantum in gratiam complurium studiosorum id avidissime efflagitantium, verum etiam propter id genus philosophorum, quod hodie, sub titulo Cartesianorum, resuscitans impietates Vanini, Serveti aliorumque, atheos agit, et solummodo Cartesii physicam atque mathematicam tenens, irridet omnem metaphysicam, logicam, ethicam ... deinde pro vero deo mundum habet, ut adeo illi ipsi et nos et omnia quae sunt, simul componant deum, .. deinde nexum faciunt omnium causarum et cuncta, quae eveniunt, accidere necessario; voluntatem esse aliquid negativum; ... adhaec, nullam dari legem nisi ex magistratus beneplacito, atque ea propter hic malum esse quod alibi bonum; ... justitiam circumscribi potestate solà... Geulinx Ethik werde aufklären über die Moralprincipien der Cartesianer ne quis peritus judex sinistre de iis judicet eosque confundat cum illis male feriatis hominibus qui, ut gravius noceant Cartesio ac ejus discipulis, clanculum sub eodem cognomine irrepsere suamque impiam doctrinam in illam phi-

losophiam, cum qua nequaquam convenit, introduxere. Dieser Vorrede des Philaret folgt in der Ausgabe von 1709: Typographi de superiori editione (damit muß eben diese von 1709 gemeint seyn) lectori salutem. Habes hic ... ethicam Geulinglanam cui (ut in praecedentibus editionibus jam monitus es) ... non contigerat, eo superstite, publico in totum donari... Ferner: editiones praecedentes, licet diligenti cura editas, innumeris tamen scatere mendis ... Jetzt sey diesen Uebelständen durch die H. Flender und Hazeu abgeholfen. Auf dem Titel dieser Ausgabe von 1709: Per Joh. Flenderum. Editio ultima ab eodem a mendis ... emendata. Als vor 1709 erschienene Ausgaben erwähnt Paquot (l. c. p. 71) nur zwei: Amsterdam 1690 mit Bontekoe's lib. de passion., und eine flämische dess. Jahres. — Also die ganze Geulinxsche Ethik war Jahr und Tag vor Spinozas Tode gedruckt, in demselben Jahre, in dessen Juli Spinoza die Absicht aussprach, seinen Tractatum quinquepartitum, mit dem er so lange zurückgehalten, herauszugeben (ep. 18). Seine psychologische Grundanschauung aber, daß wir in der Welt schlechterdings nichts thun als demjenigen zuzuschauen was geschieht, hatte Geulinx in dem 1665 erschienenen ersten Theil seiner Ethik ausgesprochen, wenn nicht schon in dem ethischen Grundriß. (Vgl. auch seines Schülers Seb. Vorst Dissertation von 1668 in Geulinx Annotata majora p. 326 sq.). Wie lautete der Titel jenes Grundrisses? Spinoza nennt seinen eigenen betreffenden Tractat mit dem Namen mea ethica (necdum edita) zuerst in ep. 36 vom 13. März 1665, also vier Monate vor Geulinx Dedication seiner größern Ethik. Eine einerseits zustimmende, andererseits widersprechende Beziehung auf Geulinx finde ich in der Schlußproposition von Spinoza's Ethik: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coërcemus, sed contra quia eàdem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus, nebst der Demonstration und dem Scholium, in welchem letzteren es heißt: Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro qui sola libidine agitur.

Ignarus enim, praeterquam a causis externis, multis modis agitatur nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius; Geulinx aber, nachdem er im fünften Tractat sieben Praemia virtutis abgehandelt, unter denen das zweite die felicitas, sagt §. 8: Ultimum praemium virtutis. Ipsa virtus. Cum vir bonus ita tandem penitus pacatus et tranquillus, a turbis suarum passionum liber, totus jam vacat rationi..., summopere crescit in eo amor erga rationem; ratio enim tam est pulcra atque divina ut (quod vulgo de scientiis et artibus jactatur adagium) neminem habeat inimicum nisi ignorantem: atque hic amor rationis rursus est virtus (ut patet ex definitione virtutis), atque etiam ipsa virtus est inter sua praemia et quidem pulcerrimum maximumque sui praemium et merces ipsa est: quod et poeta videt, cum dicit: ipsa sui merces rerum pulcerrima virtus. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Spinoza noch 1675, wo dies zuerst gedruckt wurde, mit Rücksicht darauf an seiner eignen Ethik geschrieben hat?

Die Ansicht also, wie Froude es ausdrückt (Short studies l. c. p. 31), that mind and body have no direct communication with each other, and that the phenomena of them merely correspond, ist keineswegs eine Besonderheit nur von Spinoza und Leibnitz, in which they differ from all other philosophers before or after them, und Froude hätte nicht nach zwölf Jahren die Behauptung wiederholen sollen, that Leibnitz borrowed his Theory of the Harmonie Pré-établie from Spinoza, without acknowledgment (p. 30). Leibnitz wie Spinoza gehen in jener Anschauung mit Geulinx, und die Uebereinstimmung zwischen jenen beiden Philosophen ist hier nur die negative, daß sie den Occasionalismus bei Seite lassen, welchen Leibnitz durch die harmonia praestabilita ersetzt, während Spinoza auf jede Erklärung des auch ihm thatsächlichen Verhältnisses verzichtet. Ebendeshalb ist es ganz in der Ordnung, daß Leibnitz, wo er die verschiedenen Erklärungen des Parallelismus zwischen Leib und Seele bespricht, außer der gewöhnlichen Annahme de-

Wechselwirkung nur den Occasionalismus und drittens mon hypothèse l'harmonie erwähnt, den Spinoza aber nicht, denn dieser constatirt nur die Thatsache, versucht aber keine Hypothese zur Erklärung derselben. Diese Bemerkungen von Leibnitz wurden 1696 gedruckt (op. Erdmann p. 133); wenn nun das dabei von ihm angewandte Bild von den Uhren sich nicht erst in der Ausg. der Geulinxschen Ethik von 1709 findet, in der es p. 124 steht, sondern schon in einer vor 1696, so ist um so evidenter, welchen Eindruck das Buch auf Leibnitz gemacht hatte (Bouillier a. a. O. p. 288: l'éditeur de l'éthique de G., le pseudonyme Philarète... se sert même, pour faire comprendre cette correspondance, de la comparaison de deux horloges dont plus tard se servira Leibnitz en faveur de son harmonie préétablie).

Bei der Seltenheit aller Geulinxschen Schriften dürfte es willkommen seyn, hier einige auf die Begriffe Substanz, Attribut, constituere essentiam, Accidens Licht werfende Stellen herzusetzen, aus den Annotata majora. quae in collegiis privatis ad Cartesii Principia dictaverat (Vorwort). Zu Princ. 1, 53 bemerkt Geulinx: Essentia est attributum necessarium et primum, proprietas [est attributum] necessarium et secundum, accidens est attributum non necessarium sed contingens subjecto suo. Primum vocatur illud attributum cujus non datur ratio per aliud attributum ejusdem subjecti. Unde rotunditas est essentia globi; nam et necessaria globo est et non datur ratio ejus per aliud attributum globi; facile autem mobile est proprietas globi, etiamsi enim necessarium sit attributum, datur tamen ejus ratio per rotunditatem quae est aliud attributum globi; jacere autem in angulo est accidens globi, etiamsi enim hoc attributum etiam primum sit in globo (non datur enim ejus ratio per aliud attributum globi), tamen non est necessarium globo, ideoque nec ad essentiam nec ad proprietatem ejus pertinet. Sic etiam extensio est essentia corporis, divisibilitas est ejus proprietas, dividi hic et nunc est ejus accidens. Und zu

§. 63: Attributum essentiale seu essentia dicitur constituere suum subjectum; sic globum constituit materia et certa terminatio seu figura quae rotunditas vocari potest. Proprie tamen attributum essentiale ultimum, et quod a nullo alio essential supponitur, dicitur constituere naturam subjecti, et, quia simul subjectum diversum facit ab aliis, vocatur in scholis differentia constitutiva; sic rotunditas proprie globum constituit, non ita materia quia haec prior est et prius est extensum esse (quod ad materiam spectat) quam hoc aut illo modo terminatum esse (quod ad rotunditatem pertinet). Contingit autem subinde ut attributum essentiale ultimum solum sit et non habeat aliud se prius, adeoque et unicum sit, quo casu res constituta, essentialiter simplex dicitur; ut corpus, item mens essentialiter simplicia sunt, corpus enim unicum hoc habet attributum essentiale: extensum, et similiter unica essentia mentis est, nempe cogitatio. Ponunt quidem logici etiam ens et substantiam inter attributa essentialia horum subjectorum, quod in illis forte reprehendi non debet, non enim considerant hasce res propter se, sed quatenus serviunt formulis quibusdam conficiendis quae ipsis instrumenta sciendi vocantur; hic vero, ubi res eas secundum se consideramus, nihil tale admittendum est, nam revera et ens et substantia ipso corpore atque mente posteriora sunt, ut proinde nihil essentiale sit in corpore praeter extensionem, nihil in mente praeter cogitationem. Ex quo et illud notabile (auch für Spinoza zu notirende) sequitur, corpus non proprie extensum [dici] seu extensionem habere dici, sed extensionem proprie dici debere, cum enim praeter extensionem nihil habeat, jam non tam habere extensionem, quam ipsam extensionem esse dicendum est, et idem est de cogitatione respectu mentis, mens enim, cum rigide loquendum est, non tam cogitat, quam est ipsamet cogitatio. Weiter entwickelt er dann die von Cartesius hervorgehobene difficultas in abstrahenda notione substantiae und bemerkt schließlich: sic ergo ratio substantiae, sic ratio entis, ratio diversi, cogitabilis etc.

secundum se non abstrahuntur a corpore et mente, sed tantum per accidens, secundum latitudinem suam, quae proinde abstractio admodum obscura et confusa est. Zu §. 52 aber sagt er: Ratio substantiae in re aliqua pertinet ad rei istius proprietatem, nam sufficere se solo, vel non indigere alio ad existendum, non est primum attributum rei, sed sequitur ex attributo anteriori, puta quod cogitet vel quod extensa sit; inde enim sequitur: ergo non indiget alio ad existendum. Ex quo patet, substantiam non esse genus ad mentem et corpus seu ad spiritum et corpus (ut scholis visum est), adeoque illam vocem non esse abstractam (im engern Sinne), ut loquuntur, sed denominativam; nec refert quod utrique commune sit, quia hoc etiam obtinet in illa voce d i v e r s u m, quam tamen nemo logicorum ad genus retulerit. Also die Selbständigkeit des Denkens und die Selbständigkeit der Ausdehnung ist eine beiden gemeinsame Eigenschaft, nicht ihre beiderseitige Gattung (noch weniger ein Ding für sich oder ein Ding an sich).

V.

Die Darstellung des Systemes selbst betreffend, heben wir eine Dissertation hervor, die jene oben nach der historischen Seite besprochenen Termini auf dem Titel trägt: Waldemar Hayduck de Spinozae natura naturante et natura naturata, Vratislaviae 1867. Dieselbe führt umsichtig gegen Erdmanns auch im Grundriß der Gesch. d. Phil. festgehaltene Ansicht den Beweis der Realität der Attribute der Substanz Spinoza's auch außerhalb des Intellect, und der Actualität der Einzelwesen unabhängig von der Imagination. P. 25 sagt er: Aliud vero est quod silentio praeterire nullo modo possum, nimirum me, si id agere voluissem, haud unum argumentum, attributorum realitati opitulans afferre potuisse, repetendum ex Spinozae tractatu, ante hos sedecim annos a Boehmerio invento (jene meine Publication betraf, wie gesagt, nur einen Auszug des erst in Folge derselben zum Vorschein gekommenen Tractats). In dem Satze p. 47: Est igitur natura naturata ipsa substantia

quatenus in effectibus suis consideratur, natura vero naturans est substantia quatenus in sua actuosa potentia concipitur ist das actuosum mißverständlich; die Action ist nach Spinoza nur der natura naturata eigen.

Trendelenburg (366 f.), so entschieden er die Erdmann'sche Auffassung der Attribute ablehnt, bleibt derselben doch, indem er sich dagegen sträubt, daß „der Begriff des Attributs von der Beziehung zum Intellectus losgelöst" werde, so nahe, daß Erdmann selbst (Grundriß 2te Aufl., Th. 2 S. 59) keinen Unterschied zwischen seinen eigenen und Trendelenburgs Behauptungen entdecken kann. Der Tr. de deo, giebt Trendelenburg zu, fasse die Attribute als Kräfte, aber man habe Unrecht, in diesem Sinne die Ethik aufzufassen; „nirgends, so scheint es, übersetzt Spinoza in der Ethik das attributum in den Ausdruck Kraft." Ich durfte glauben, das Gegentheil, daß das Attribut Potenz genannt wird, unwidersprechlich dargethan zu haben in meinen Spinozana III, S. 98. 99 (vergl. auch eth. 4. def. 8), aus denen Trendelenburg (289. 383) ein paar Stellen citirt. Sigwart verweist jetzt in seiner zweiten Schrift S. 169 noch auf Eth. II, 1, schol., wo virtus cogitandi das Attribut des Denkens.

Am entscheidendsten dafür, daß die Attribute nicht Wesensunterschiede der Substanz, sondern nur Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes seyen, findet Erdmann (zweite Aufl. S. 56) was Spinoza Brief 27 sagt. Aber dort thut Spinoza, wie ich bereits Spinozana III, S. 101 ausgeführt habe, nichts anderes, als daß er den Namen Attribut aus der Beziehung des Intellects zur Substanz erklärt, ohne damit zu behaupten, daß ein Attribut nur ein Tribut von Seiten des Intellectes sey, der vom Seinigen Etwas zur Substanz hinzuthue. Also daß das Spinozische intellectus tribuit dem Cartesischen natura tribuit entgegentreten solle, wäre erst noch besonders zu beweisen. Von den beiden in jenem Briefe gegebenen erläuternden Beispielen mag das zweite, welches Erdmann voranstellt und dahin formulirt, „daß ja auch was wir eben nen-

nen, in Bezug auf den anschauenden Menschen weiß heiße", dafür angeführt werden können, daß die Attribute nur im Intellect existirten. Aber das erste Beispiel, wonach Substanz und Attribut sich verhalten wie die Namen Israel und Jakob für eine und dieselbe Person, würde wieder zu dem Schlusse drängen, daß, ebenso wie verschiedene Thatsachen zu jener doppelten Benennung geführt haben sollen, auch die Bezeichnungen Substanz und Attribut beide auf Vorlagen extra intellectum hinweisen. Bezeichnet Israel das innere Wesen des Mannes, Jakob sein Verhältniß zum Bruder, so folgt doch nichts weniger als, daß dem Fersehalten nichts entspreche extra intellectum, es wird vielmehr ein wirklicher Vorgang vorausgesetzt (gleichviel ob unrichtiger Weise). Da somit die zwei Beispiele in dieser Hinsicht einander widersprechen, so liegt das tertium comparationis zwischen ihnen und dem in Rede stehenden Verhältniß nicht auf diesem Gebiet des Widerspruchs, sondern lediglich darin, daß, wie Spinoza selbst sagt, una eademque res duobus nominibus insigniri possit, was sogar nicht bloß dann geschehen kann, wenn der eine Name nur einen subjectiven Grund, der andere auch einen objectiven hat, und wenn jeder einen objectiven Grund hat, sondern auch wenn beide nur subjectiv begründet sind. Schließlich darf nicht unberücksichtigt gelassen werden, daß der Brief aus dem Jahre 1663 ist, also in keinem Falle über die Lehre der spätern Ethik entscheiden kann.

In einer in der zweiten Auflage hinzugefügten Anmerkung S. 59 f. erklärt Erdmann im Einverständniß mit Hegel als das weitaus Wichtigste in dieser Frage die Art wie Spinoza zu den Attributen komme. Denken und Ausdehnung nämlich sind aus der Substanz nicht abzuleiten, also müssen sie an dieselbe herangebracht seyn, und dies geschehe durch den Verstand, der die beiden in sich finde. Aber sind sie denn aus dem Verstande abzuleiten? Fragt Spinoza überhaupt nach der Ableitung? Er nimmt Denken und Ausdehnung als im Verstande vorfindlich einfach auf; was sollte ihn gehindert haben sie als in der Substanz ebenso vorfindlich anzunehmen?

Weiter aber hebt Erdmann in derselben Anmerkung hervor, es handle sich hier bei der Unterscheidung zwischen Substanz und Attribut nicht um eine Realdistinction, sondern um eine distinctio rationis. Dies ist ganz die Ansicht, die ich in meiner frühern betreffenden Untersuchung vertreten habe. Nur nimmt Erdmann an, das Nichtreale seyen nach Spinoza die Attribute, ich dagegen halte nach wie vor daran fest: das Nichtreale ist ihm die Substanz. Und dafür ziehe ich auch den Satz aus den Cog. metaph. heran, den, wie Erdmann (S. 55) mit Recht sagt, Spinoza nie vergessen hat: daß die Substanz nur ratione distinguitur. Parallelen bei Sigwart S. 166. 167. 183.

Die Ratio ist es schon im ersten Dialog, welche die Einzigkeit der Substanz vertritt, freilich in einer später aufgegebenen Weise. Der Intellect (der nach der Ethik nur die Attribute percipirt) sagt, daß er die Natur in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen anschaue, und beruft sich für die Wahrheit dieser Anschauung auf die Ratio. Die Ratio bestätigt, daß die Natur unbegrenzt und allbefassend und außer ihr nur das Nichts sey. Nachdem dann die Begierde bestritten, daß es außer den zwei Substanzen Denken und Ausdehnung noch eine dritte geben könne, räsonnirt die Ratio folgendermaßen: Wenn du das Körperliche und das Denkende Substanzen nennen willst, in Anbetracht der Modi welche von ihnen abhangen, so mußt du jene Substanzen wiederum Modi nennen rücksichtlich der Substanz, von der sie selbst abhangen, denn als durch sich selbst bestehend werden sie von dir nicht begriffen; und auf dieselbe Weise, wie Wollen, Fühlen, Verstehen, Lieben u. s. w. verschiedene Modi sind desjenigen, was du denkende Substanz nennst, und wie du die alle zusammenfassest und zu Einem machst, so schließe ich weiter, durch deine eignen Beweise, daß unendliche Ausdehnung und unendliches Denken mitsammt andern unendlichen Eigenschaften, oder nach deiner Auffassung Substanzen, nichts Andres sind als Modi des einen ewigen unendlichen durch sich selbst bestehenden Wesens. Die

Begierde wendet ein, das Ganze sey nur ein Gedankending, nichts Reales, und dürfe auch nicht verwechselt werden mit der Ursache; wenn die Denkkraft etwas sey, wovon Verstand, Liebe u. s. w. abhangen, so sey sie deren Ursache, nicht deren Ganzes. Worauf endlich die Ratio das Gespräch schließt mit folgenden Bemerkungen: die Gegnerin kenne nur die übergehende Ursache, nicht die inbleibende. Der Intellect sey inbleibende Ursache der von ihm abhangenden Gedanken, und wiederum, sofern er aus seinen Gedanken bestehe, ein Ganzes. Ebenso sey Gott für seine Wirkungen oder Geschöpfe eine inbleibende Ursache, und zugleich in jener andern Hinsicht ein Ganzes. In diesem Satz ist nur davon die Rede, daß Gott Ursache seiner Geschöpfe ist, nicht aber von innergöttlicher Causalität, die indessen in den früheren Worten der Ratio, wenngleich dieselben nur ex concessis argumentiren wollen, angenommen zu werden scheint. Jedenfalls hat Spinoza diese Auffassung der Attribute als Modi der Substanz bekanntlich nicht festgehalten und ist dieselbe für die Ethik nicht maßgebend.

Der Tract. de intell. emend. zeigt an mehren Stellen die Voraussetzung, daß den Ideen der Attribute etwas Reales entspricht. S. 388 sq. lehrt der Verf. apprime esse necessarium ut semper a rebus physicis sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus. Entia realia ist gleichbedeutend mit res physicae; die Natur, hatte er eben gesagt, soll unser Verstand wiedergeben. Derselbe soll, fährt er fort, der Reihe der Ursachen und Dinge folgen, nicht der veränderlichen, sondern der ewigen. Das innerste Wesen der vergänglichen Dinge sey nur zu finden in den festen und ewigen, und zugleich in den Gesetzen, die diesen letztgenannten eingeschrieben seyen, unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tanquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum. Er hatte vorher davor gewarnt, aus nur Abstractem und Allgemeinem Reales zu schließen. Dies ewige Allgemeine nun, das ihm

nicht abstract ist, das ihm Grund des Endlichen ist, — was anders kann er meinen als die Attribute und deren modi infiniti? Auch die Attribute sind res singulares, die gehaltreichsten die es giebt (übrigens wird man vielleicht statt potentiam zu schreiben haben patentiam; Gassendi braucht das Substantiv pate-patentiam, in Cartes. medit. 3, dub. 7, inst. 3). In den ewigen Dingen, bemerkt er noch, sey Alles zugleich, und spricht von der zu erwerbenden Erkenntniß der ewigen Dinge und der Gesetze derselben.

Unter den Erforderníssen der Definition des ungeschaffnen Dinges nennt Spinoza im Tr. de emend. p. 387: ut nulla, quoad mentem, habeat substantiva, quae possunt adiectivari, hoc est, ne per aliqua abstracta explicetur. Der Zusatz quoad mentem soll verhüten, daß man substantiva und adiectivari quoad grammaticam auffasse; es kommt dem Philosophen hier nicht auf eine Vorschrift für den sprachlichen Ausdruck des Gedankens, sondern auf den wie auch immer ausgedrückten Gedanken selbst an. Kurz vorher hatte er zu dem Satze definitionem debere esse affirmativam bemerkt: loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur (so will das Wort infinitum, obgleich mit einer Negation gebildet, eine affirmative Aussage geben). — Klauberg (l. c. exercit. 42) führt aus Vossius de analogia (1, 6) an: Stagirita distribuit τὸ ὄν in id quod per se subsistit ac substantia dicitur, et illud quod in alio est tanquam subjecto ut accidens... Pari igitur ratione prius nomen dividi debet in id quod per se subsistit in oratione ac substantivum vocatur, atque illud quod ope substantivi in oratione indiget et adjectivum appellatur, und bemerkt: nota, nos non velle (d. h. affirmare), quod omne substantivum nomen substantiam, omne autem adjectivum accidens designet, hoc enim falsum esse nemo ignorat, sed tantum dicimus, quod, sicuti substantivum et adjectivum se habent in oratione, ita substantia et accidens se habeant in rerum

natura. (Vgl. auch Joh. Gerard's Disput. von 1665, praeside Geulinx, bei dessen annotata majora, p. 323: Substantivum grammaticorum et subjectum logicorum idem sunt, sic coincidunt etiam praedicatum et adjectivum. Substantivum ergo de nullo affirmari potest, de adjectivo nihil affirmari). — Unter Substantiven, welche in Adjectiva verwandelt werden können, versteht hier Spinoza solche, welche nicht Substantielles ausdrücken. Jene unechten Substantiva sind also Scheinsubstantiva, die dem Sinne nach Adjectiva sind. Letztere sagen Abstractes aus, dasselbe thun die unächten Substantiva, die wahren Substantiva bezeichnen Reales. Vgl. Spinoza's Gramm. ling. Hebr., cap. 5. Wie er von den Participien sagt (gramm. c. 33): adjectiva sunt, nämlich quae actionem, vel omne, quod verbo significari solet, tanquam rei affectionem vel modum cum relatione ad tempus exprimunt, so sind ihm (c. 13) auch die Infinitive, sofern sie mit Verbalflexion versehn sind, veluti adjectiva, und daher, wo sie unflectirt auftreten, veluti adjectiva substantivata. Hier beruht die Anwendung des Terminus Adjectiv darauf, daß dieses sich nach einem andern Wort im Genus und Numerus richten muß; in der Stelle, von der wir ausgingen, darauf daß Adjectiva Eigenschaftswörter sind und diese aus Abstraction hervorgehn. Da es nun natürlich unannehmbar ist, daß Spinoza von der Forderung, in die Definition von Ungeschaffnem nichts derartiges Abstractes aufzunehmen, wieder abgegangen sey, so folgt, daß er keine Abstracta findet in den Attributen cogitatio und extensio, welche, nach der Definition von Attribut in der Ethik, der Verstand als Constituenten des Wesens der Substanz wahrnimmt.

Dies Bestehen der Substanz aus den Attributen ist aber recht eigentlich nur ein con-stare verschiedener Realitäten, entsprechend dem was def. VII partis II sagt: si plura individua in una actione ita concurrant ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero. So sind für die ganze natura naturata die Attribute alle zusammen Ursache, und darum, wie die Natur selbst

Ein Individuum ist (schol. lemm. VII part II), auch ihrerseits als Eine res zu betrachten. Dies ist aber eben nur eine Betrachtungsweise. Eine solche Eine Substanz kommt ihm zu Stande nur durch Hypostasirung (wie man zu sagen pflegt) der Selbständigkeit der verschiedenen Selbständigen. Und muß sich Spinoza dessen bewußt gewesen seyn.

VI.

Gelegentlich hier eine biographische Bemerkung, die ich machte, als ich damit umging, den holländischen Text der Colerus'schen Lebensbeschreibung Spinoza's nach dem einzigen bekannten Exemplar, dem damals in meinem Besitz, gegenwärtig in der hiesigen Universitätsbibliothek befindlichen, nebst der französischen Uebersetzung neu herauszugeben, eine Arbeit, die ich wegen Zeitmangel aufgegeben habe. So wenig Spinoza's Sterbetag wie sein Geburtstag steht fest. Colerus sagt, der Philosoph sey am Sonntag vor Fastnacht, während seine Wirthsleute im Nachmittagsgottesdienst waren, gestorben. Der Sonntag Estomihi fiel, wie ein Blick in ein Calendarium perpetuum zeigt, 1677 nach der römisch katholischen Rechnung auf den 28. Februar, nach der protestantischen auf den 25. Februar; hier ist von dem Zondag voor Vastelavond in onze Luthersche Kerk die Rede. Der 25. Febr. wird nun aber vom Biographen als der Begräbnißtag genannt, und nicht nur in seiner Erzählung, sondern auch in zwei von ihm zu anderm Behuf mitgetheilten gleichzeitigen Quittungen; als den Todestag giebt er den 21. Febr. an. Dieses Datum stimmt mit den Angaben, daß Sp. am 24. Nov. 1632 geboren und 44 J. 2 M. 27 Tage alt geworden sey. So wenig als der Wochentag des Todes paßt dazu die Datirung des Tages vor dem Tode: le 22. Février qui fut alors le samedi devant les jours gras; im Holländischen steht freilich: des Zaturdags zynde den 20. February, aber erst Monnikhof hat diese Zahl hineingeschrieben statt einer ausradirten früheren. Von dieser kann ich keine Spur mehr erkennen; nach Kahlers deutscher Uebersetzung von 1734 war es

eine 22.*) Und der 24. Nov. als Geburtstag tritt erst in der franz. Uebersetzung auf; nach dem Holländischen ist Sp. vielmehr im December, unbestimmt an welchem Tage, geboren. Auch vom 25. Februar aus gerechnet müßte er aber, jene Lebensdauer als richtig zu Grunde gelegt, noch im November geboren seyn. Um so weniger lassen sich die Zahlen der Lebensdauer anzweifeln. Vollends unwahrscheinlich ist, daß die Angaben über jenen Sonntag mit dem was daran hängt auf Irrthum beruhe. Man würde also zu schließen haben, daß das Datum des Geburtstages und das des Todestages beide unrichtig überliefert sind, und daß Spinoza vielmehr am 25. Februar gestorben und wohl am 29. November geboren ist (indem bei jener Berechnung zu 24 Februartagen die drei letzten Januartage addirt wären). In jenen beiden Quittungen wird dann statt des 25. der 28. Febr. zu lesen seyn, an welchem letzten Tage auch zwei andere ebenda abgedruckte Rechnungen bezahlt wurden, in deren einer wiederum statt des 24. Febr. der 27. zu setzen seyn wird, der dem Begräbniß vorhergehende Tag, an welchem der Wein bestellt wurde, welcher den vom Begräbniß Zurückkehrenden im Sterbehause der Sitte gemäß vorgesetzt ward.

Recensionen.

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermacher's. Erster Band. Erste Lieferung (XIV u. 160 S.) 1867. Zweite Lieferung (S. 161—542) mit Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers (146 S.) 1870

Kaum kann eine umfangreichere und schwierigere Aufgabe gestellt werden, als die, das Leben Schleiermacher's so zu schrei-

*) S. 241: „Im Auctore steht hier die Ziffer 22. Aber es muß ein Druckfehler seyn, weil hinten mit Worten ausgedrückt zu lesen, Spinoza sey 44 J. 2 M. 27 T. alt worden. Würde er nun am 23. Febr. gestorben seyn, so wäre er älter als 27 T. worden, und ist also ohne Zweifel die Ziffer 22 vor 20 durch einen Druckfehler gesetzt worden, welches sich gleichfalls im holländischen Original findet, worinnen ich aber in Ziffern mehrere und recht offenbare Fehler angetroffen. Also wäre ungereimt, wenn er erst am 22. krank worden, da er den 21. schon gestorben."

ben, daß das volle wahrhafte Bild des Mannes in dem Leser entstehe, sein inneres Wesen in seinem Werden und seiner Reife zu anschaulicher und verständlicher Darstellung gelange, seine Stellung in der großen und tiefgehenden Bewegung seiner Zeit mit unbefangener Gerechtigkeit gewürdigt und die vielseitige Mannigfaltigkeit seines Wirkens theils in geistigem Schaffen, theils in unmittelbarem Handeln zu klarer Uebersicht gebracht werde. Denn es gehört zu Lösung dieser Aufgabe zuerst die umfassendste und eindringendste Kenntniß aller Wandlungen, die der deutsche Geist zwischen 1780 und 1830 erfahren hat, sowohl im Gebiete der Philosophie und der Theologie, als dem der allgemeinen Ueberzeugungen, welche die Sitte bilden und das moralische und ästhetische Urtheil über den Werth der Menschen und der Dinge begründen. Hat doch kaum Einer in dem Maße wie Schleiermacher eine gleich offene Empfänglichkeit für die verschiedensten Richtungen des Lebens gehabt, alle nicht bloß äußerlich kennen gelernt, sondern innerlich durchlebt: eine im höchsten Sinne gesellige Natur ist er theils empfangend theils bestimmend mit dem Gesammtleben der Zeit so verwachsen, daß von selbst sein Lebensgang sich zum concentrirten Bilde der deutschen Culturgeschichte seit Lessing's Tode gestaltet. Und wie soll nun ein Leben, dessen höchster und wichtigster Ertrag ganz in Gedanken besteht, erschöpfend geschildert werden, ohne daß dann der schwierige Versuch gemacht wird, in die innere Geburtsstätte dieser Gedanken einzudringen, ihre Ansätze an dem Gegebenen aufzusuchen und zu sehen, wie aus der Art, in der diese Individualität die Einwirkungen ihrer Vorgänger und Zeitgenossen aufnahm, auswählend verarbeitete, mit originalen Anschauungen durchdrang, eine umfassende und begrifflich bestimmte philosophische Ansicht erwächst? Es ist in der letzten Zeit wiederholt die Rede davon gewesen, wie man Geschichte der Philosophie schreiben müsse; man sollte denken, es versteh sich von selbst, daß man vor allen Dingen Geschichte schreiben, das wirkliche Geschehen erkennen soll. Und da keine Philosophie fertig gewappnet aus dem Haupte eines Philosophe

gesprungen ist, sondern allmählich geworden in langsamer Umbildung und Vertiefung der ersten Conceptionen, je origineller sie ist um so gewisser mit der ganzen Persönlichkeit verwachsen, so muß die Basis aller Geschichtschreibung die biographische Entwicklungsgeschichte, und das erste und nächste Ziel aller Forschung die Einsicht in die wirkliche Genesis der Systeme seyn. Wer da über die Köpfe der Philosophirenden hinweg nur die Zusammenhänge sehen will, welche die fertigen Systeme durch ihren Inhalt mit einander haben, und die logische Folge, die er entdeckt oder macht, mit der realen Erzeugung verwechselt, die meist langsame und verwickeltere Wege geht, der läuft Gefahr, nicht bloß eingebildete Zusammenhänge an die Stelle der wirklichen zu setzen, sondern auch über einem dürren Schema eine Fülle fruchtbarer Gedanken zu übersehen, alles lebendige Fleisch und Blut aus der Geschichte auszutreiben, und zum Geisterbeschwörer zu werden, der die eigene Stimme seinen Gestalten leihen muß. Erst wenn durch geduldige und genaue Forschung jede individuelle Gestalt der Philosophie in ihrer Eigenart genetisch erkannt und aus der Wechselwirkung einer Persönlichkeit mit den geschichtlichen Mächten verstanden ist, wird es Zeit seyn, mit philosophisch-kritischer Reflexion darüber zu kommen, den Fortschritt von einem System zum andern zu suchen und zu formuliren, und zur Geschichte der Philosophie eine Philosophie ihrer Geschichte zu fügen.

Nach beiden Seiten hin ist sich der Verfasser dieser Biographie seiner Aufgabe in ihrem vollen Umfange bewußt gewesen; und wir betrachten sein Werk nach Anlage und Durchführung als ein mustergültiges Beispiel ächter Geschichtsforschung auf diesem Gebiete. Er ist von Anfang an darauf ausgegangen, den Hintergrund, auf dem Schleiermacher's Gestalt sich abhebt, durch selbständige Forschung nach allen Richtungen kennen zu lernen, die Gedanken, deren Nachwirkung in seinen Werken erscheint, bis an die Quelle zu verfolgen; fast auf jeder Seite treten die umfassenden Studien heraus, die seiner Darstellung zu Grunde liegen. Gleich die Einleitung giebt ein in

großen Zügen gezeichnetes Bild der Hauptperioden der inneren Geschichte deutschen Lebens, in der wir vor allem die richtige Schätzung der unermeßlichen Bedeutung mit Freude begrüßt haben, welche die deutsche Poesie, Göthe in erster Linie, nicht bloß für die Lebensanschauung und Empfindungsweise der ganzen Masse der Gebildeten, sondern für die Grundgedanken der Wissenschaften, für die Gesichtspunkte der Forschung, für die Philosophie insbesondere in ihren eigensten Ideen gehabt haben. Nur wenn man die völlige Revolution erwägt, welche die mächtige Wirkung Göthe'scher Anschauungen hervorrief, wird es erklärlich, wie auf Kant scheinbar in gerader Linie so schnell Schelling folgen konnte, dessen geniale Art die Dinge zu sehen der diametrale Gegensatz der kritischen Besonnenheit ist. Wohlthätig berührt auch das gerechte Urtheil über jene Generation rationalistischer Theologen und Pfarrer, die auf dem Grunde Leibnitz'scher Weltanschauung fußend die Träger der sittlichen Ideen eines großen Theils des deutschen Volkes in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts waren. Man hat über der Geringschätzung, mit der eine von Göthe und Schiller, Schelling und Hegel erfüllte und verwöhnte Generation auf die nüchterne Prosa jener Zeit herabzusehen pflegte, oft den Dank vergessen, den man ihnen für die Bewahrung unseres Volksgeistes vor Zersetzung durch französische Frivolität schuldig ist.

Für die speciellere Aufgabe der persönlichen Geschichte Schleiermacher's stand dem Verf. höchst werthvolles handschriftliches Material zu Gebote. Durch die Liberalität der Tochter Schleiermacher's, der Gräfin Schwerin, hatte er Einsicht in den gesammten handschriftlichen Nachlaß bis in die vertraulichsten Briefblätter; darunter sind die für die innere Entwickelung Schl'.s besonders wichtigen zahlreichen Aufsätze, Entwürfe, Notizbücher aus jüngeren Jahren, welche, nur in der Form verkürzt und durch umsichtige Erörterungen chronologisch bestimmt, der Anhang dieses ersten Bandes als „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermacher's" mittheilt. Außerdem stützt sich die Biographie auf handschriftliche Quellen anderer Hand, von de-

nen wir den Nachlaß A. W. Schlegel's, das Tagebuch Okely's, die Briefe des Oheims Stubenrauch, die Reliquien im Besitze der Familie Dohna erwähnen.

Wenden wir uns nun im Einzelnen zu dem was der Verf. aus diesem Material geschaffen hat: so sey nur kurz der Art gedacht, wie der eigentlich erzählende Theil, die Schilderung des väterlichen Hauses, der Herrnhut'schen Lehranstalten, die Darlegung der Katastrophe die ihn von Barby nach Halle führte, die Universitätsjahre u. s. w. behandelt sind; sey die gedrängte inhaltvolle Kürze, die Sparsamkeit gerühmt, mit der der Verf. der Versuchung widersteht, sein ganzes biographisches Material, zumal die in weiten Kreisen schon bekannten Briefe breit in seine Erzählung aufzunehmen; wie er statt dessen in präciser Form den charakteristischen Kern der Ereignisse herausstellt. Auch wer das in den bisher gedruckten Briefen Enthaltene völlig inne hätte, würde sich niemals durch Bekanntes ermüdet finden; Vieles begegnet uns, was aus andern Quellen stammend die Briefe willkommen aufklärt und erst zum deutlichen Bilde vollendet, Andres zeigt sich durch treffendes Urtheil in geschärfter Beleuchtung; und der Leser fühlt sich von dem Erzähler gefesselt, der von den Schicksalen die er schildert selbst ergriffen seine persönliche Erregung in den Ton seiner Darstellung hineinlegt.

Was wir genauer hier verfolgen möchten, ist die Geschichte der inneren Entwickelung, durch welche sich Schleiermacher's eigenthümliche Art zu denken bildete. Je fragmentarischer das ist, was wir aus früheren Zeiten haben, desto mehr reizt die Aufgabe ihm soviel als möglich abzugewinnen, um die allmähliche Entfaltung der Grundgedanken seiner Philosophie zu beobachten; und wir sehen, daß mit gründlichem Fleiße und scharfsichtiger Beobachtung Alles benützt ist, was einen Anhaltspunkt geben kann, ebenso aber auch mit selbstloser Gewissenhaftigkeit der deutlich erkennbare Zusammenhang unterschieden wird von dem, was die Combination ausfüllen muß.

Eines steht fest. Von dem Austritt aus der Brüdergemeinde bis zur Bekanntschaft mit Friedrich Schlegel, von 1787

bis 1796, sind Leibnitz'sche und Kantische Philosophie in erster Reihe die Mächte, die wirklich tief auf ihn eingewirkt und ihn innerlich beschäftigt haben; erst gegen das Ende dieser Zeit tritt Spinoza hinzu, dessen erstes Studium 1793 oder 94 fällt.

Den ersten Einfluß auf ihn gewinnt der Gedankenkreis der deutschen Aufklärung. Bei Eberhard in Halle macht er seine Schule durch; was er von ihm erhält, bildet den ersten Bestand zusammenhängender philosophischer Gedanken in ihm; aus ihnen heraus urtheilt er, wo er in den Briefen dieser Zeit auf philosophische Fragen kommt; an Wolff'sche und Eberhard'sche Definitionen knüpft er, wie die Anmerkungen zu den Denkmalen nachweisen, in seinen Aufsätzen an; die Gedanken einer Theodicee, die er (Denkm. S. 35) freilich nur problematisch den Einwendungen gegen seinen Determinismus entgegenstellt, ruhen auf der Leibnitz'schen Grundidee einer unendlich abgestuften harmonischen Mannigfaltigkeit individueller Wesen, die sich zur Vollkommenheit entwickeln. Daneben erscheinen Mendelssohn's Schriften unter seiner Lectüre.

Allein mit Recht bemerkt sein Biograph, daß diese Weltansicht ihm nicht mehr mit unerschütterter Autorität gegenübertrat; es hat keine Zeit gegeben wo er in ihr beruht, sie als ein fertiges und definitives System von Wahrheiten anerkannt hätte. Was er von sich selbst sagt, daß er mit Zweifeln angefangen habe zu denken, gilt ganz besonders auch von seinem Verhältniß zu der Lehre der Schule. Denn gleichzeitig steht er bereits unter der Einwirkung Kant's, dessen Prolegomena er schon in Barby gelesen, dessen Kritik der reinen Vernunft ihn während der Universitätsjahre lebhaft beschäftigt hat. Er ist aus nächster Nähe Zeuge des Kampfes, den Eberhard's philosophisches Archiv gegen Kant eröffnete, anfangs wie es scheint mit persönlicher Vorliebe für die ihm nahe stehende Wolffische Partei, abgestoßen von dem „dunkeln dicken Gewand", „der räucherigen Schwarte der Kantischen Philosophie"; aber trotzdem schreibt er bald (3. Febr. 1790 an Brinkmann), daß er „von Tag zu Tag mehr im Glauben an diese Philosophie zu-

nehme und zwar desto mehr, je mehr er sie mit der Leibniz'schen vergleiche". Und so zeigen auch die frühesten Aufsätze, daß er „an diesen Schriften so zu sagen denken lernte." Sie reizten ihn weit mehr als alles Andere, sich selbständig mit ihnen auseinanderzusetzen. Es ist gerechtfertigt, wenn Dilthey S. 88 „den kritischen Standpunkt Kant's als grundlegend für die Untersuchungen Schleiermacher's" in der Kürze zu entwickeln unternimmt; eine eindringende, das innere Verhältniß der verschiedenen Seiten der Kantischen Philosophie in scharfen Zügen hervorhebende, die Fugen und Risse, in welche die spätere Kritik einsetzt, scharfsinnig aufzeigende Darstellung, an der ich als besonders gelungen den Nachweis hervorheben möchte, wie die ursprüngliche Auffassung des Verhältnisses zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung" sich unter der Hand verwandelt, sobald das zeitliche Leben des Menschen als Erscheinung seines intelligibeln Charakters auftritt. Wenn, in der Vertiefung in den Gegenstand, die bedeutungsvollen Ausblicke auf die spätere Kritik und Umbildung der Kantischen Lehre durch Fries, Schopenhauer u. s. w., und die Anticipation der späteren Stellung Schleiermacher's zu Kant, welche die Dialektik bezeichnet, über das hinausgehen, was an dieser Stelle von der Oekonomie des Werkes gefordert und gestattet ist, und so den Eindruck einer gewissen Unruhe machen, so möchten wir diese kleinen Unebenheiten nur deswegen wegwünschen, weil sie die klare Uebersicht über das ohnedieß so schwer zu fassende Verhältniß Schleiermacher's zu Kant an dieser Stelle zu verhüllen drohen. Denn es ist das Eigenthümliche an der Bahn, welche Schleiermacher's philosophische Entwickelung beschrieben hat, daß er zuerst, von Leibniz herkommend, zwar die volle Wirkung der Anziehung erfuhr, die Kant auf ihn ausübte, aber doch nur Eine Seite desselben genauer sah und nur einen Theil seiner Gedanken innerlich aufnahm, daß er dann sich von ihm entfernte als würde er von ihm abgestoßen, um später, wie er sich ruhig über die letzten Grundlagen seiner Begriffswelt besann, wieder in seine

Nähe zurückzukehren, zum Beweise, daß die erste Wirkung ihn nie mehr losgelassen hatte.

Wir unterlassen deßhalb hier von dem Verhältniß zu reden, in welchem Schleiermacher's Dialektik zu Kant steht, wir würden, in Einzelnem abweichend (z. B. in Beziehung auf das Verhältniß von Schleiermacher's „Seyn" zum Kant'schen „Ding an sich" S. 107), in allem Wesentlichen zustimmen. Es handelt sich zunächst um die erste Wirkung, die Kant auf Schleiermacher ausgeübt hat; und es ist nicht leicht darüber klar zu werden, wie weit sein „Glaube an die Kantische Philosophie" ging.

Die Antwort ist zuerst darum schwierig, weil er sein selbstständiges Studium Kant's so zu sagen von hinten anfing. Theils der ganzen Anlage seiner Natur gemäß, theils im Verfolg von Studien über die Ethik des Aristoteles, zu denen ihn Eberhard angeleitet, beschäftigt ihn zuerst das rein Ethische. Alle frühesten Arbeiten behandeln ethische Fragen; und über sein Verhältniß zur theoretischen Philosophie Kant's erfahren wir daraus nur das ganz Allgemeine, daß es „gewiß zu seyn scheint, daß unsere Vernunft das Daseyn eines höchsten Wesens und eine unendliche Dauer unserer Seele für sich niemals erweisen kann" (Denkm. S. 11), daß er die bloß regulative Bedeutung der Vernunftideen als bewiesen voraussetzt (S. 12). Die Zerstörung aller theologischen Metaphysik, die Beschränkung der Philosophie auf die Analyse dessen was im Subject gegeben ist, die Unterscheidung des Apriorischen und Empirischen in diesem, — dieses Resultat Kant's nimmt er ohne Weiteres auf.

Er geht zunächst in derselben Richtung einen großen Schritt weiter als Kant, indem er dem Wiederaufbau der Theologie auf ethischem Gebiet in Form der Postulate der practischen Vernunft den Boden entzieht. Der erste Aufsatz, am Schlusse der Universitätszeit geschrieben, untersucht den Begriff des höchsten Guts. Ausgehend von der Kantischen Bestimmung des Sittengesetzes, das er als den vernünftigen Grundsatz der Consequenz in der Allgemeinheit formulirt, bestimmt er das höchste Gut

als die Totalität dessen was durch reine Vernunftgesetze möglich ist; er scheidet jede Beziehung auf Glückseligkeit aus dem Begriff des höchsten Gutes aus; er vernichtet damit den Beweis, daß das höchste Gut die Realität der Idee der Unsterblichkeit und der Gottesidee fordere; er erklärt den Begriff des höchsten Guts selbst nur für ein regulatives Princip, das wirklich, wenn auch nur in unendlicher Annäherung, erreicht zu denken nicht nothwendig ist.

In der nächsten Abhandlung löst er sofort auch die dritte der Kantischen Ideen, und zwar streng nach Kant's eigener Methode, damit auf, daß er fragt: Wie muß die Handlungsweise des Begehrungsvermögens beschaffen seyn, wenn sie mit Anerkennung moralischer Verbindlichkeit bestehen soll? Die Antwort lautet: die Freiheit im Kantischen Sinne ist nicht nur nicht die nothwendige Voraussetzung der Sittlichkeit, die sittlichen Thatsachen fordern vielmehr den Determinismus, und das thatsächlich bestehende Freiheitsgefühl ist mit der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller unserer Handlungen nicht unvereinbar.

Eine ähnliche Stellung zu Kant und ähnliche Grundgedanken zeigt in anderer Form die dritte Schrift „über den Werth des Lebens", eine Ausführung der Neujahrspredigt von 1792 über die wahre Schätzung des Lebens.*) Die Grundtendenz ist auch hier, Tugend und Glückseligkeit zu trennen; die Betrachtung dessen, was der Mensch seyn soll, seiner Bestimmung, völlig unabhängig zu machen von jeder Rücksicht auf Glückseligkeit. Die Freuden und Leiden, die von Moment zu Moment unsere Empfindung erfüllen, erscheinen nur als die nothwendige

*) Dilthey weist aus Briefe III, 43. 47 überzeugend nach, daß die Predigten XI — XIII im 3ten Bande des Nachlasses, die Sydow 1792 und 1793 setzt, ein Jahr früher gehalten sind. Dagegen finde ich keinen Grund zu seiner Vermuthung, daß Schl. an seinem Geburtstage 1792 die obige Ausführung begonnen habe. Ihr Eingang, den er als Geburtstagsbetrachtung deutet, war durch die Grundlage gegeben, und weist vielmehr nur auf eine Neujahrbetrachtung; er gehört also nur zur Kunstform, aus der ein Schluß auf das Datum nicht zu ziehen ist. III, 47 der Briefe macht wahrscheinlich, daß die Ausführung schon Sommer 1792 begonnen wurde.

Bedingung unseres sinnlich-zeitlichen Daseyns, als der Reiz der die Fortexistenz möglich macht; sie sind ihrer Natur nach keine Einheit, kein Ganzes, und unbefangen betrachtet bestätigt die Erfahrung die Forderung des sittlichen Gefühls, daß sie Jedem in gleichem Maße zugemessen sind; darin besteht Schl. Theodicee, die also keiner jenseitigen Compensation bedarf. Daraus folgt, daß die Berechnung der Glückseligkeit bei der Schätzung des Werthes des Lebens ganz außer Acht gelassen werden darf; daß das Schicksal dem Einen nicht mehr giebt als dem Andern. Der Werth des Lebens liegt allein in der Erfüllung dessen was er soll; hiezu giebt jede Art von äußerem Verhältniß Gelegenheit und Aufforderung, und nicht nach dem äußeren Erfolg bemißt sich der Grad, in welchem Jeder seine Bestimmung erfüllt, sondern nur nach der inneren Bildung seiner Handlungen; auf diese allein beziehen sich die Ideale. Aus dieser Erkenntniß folgt die „Resignation“, die nicht von außen die Erfüllung des höchsten Strebens erwartet.

Ist in diesen Sätzen nun die Summe der Kant'schen Ethik, des Gegensatzes von Vernunft und Sinnlichkeit, Tugend und Glückseligkeit consequent gezogen: so kann ich Dilthey nicht unbedingt beistimmen, wenn er (S. 141) sagt, es wehe in dieser Schrift ein von den vorigen ganz abweichender Geist. Es ist richtig, was die Stimmung betrifft; was vorher in objectiver wissenschaftlicher Betrachtung erschien, das ist jetzt auf das Gebiet des persönlichen Lebens gezogen, der unabweisbare Anspruch auf Glückseligkeit scheint mit der Strenge der idealistischen Moral zu ringen, bis er sich zur „Resignation“ entschließt. Aber ich finde nicht, daß in den Gedanken ein wesentlicher Fortschritt wäre. Denn auch wo der Erkenntnißgrund für die Bestimmung des Menschen gesucht wird, wird doch zunächst nur die frühere Kritik wiederholt, daß die Erkenntniß des Soll weder empirisch sey noch aus der Idee Gottes oder der Unsterblichkeit abgeleitet werden dürfe; und wenn dann der Versuch gemacht wird, aus dem Wesen des Menschen seine Bestimmung zu finden, und diese — ziemlich unvermittelt — als

Einheit von Erkennen und Begehren hingestellt wird: so ist zwar dieser Ansatz beachtenswerth, aber die nähere Ausführung — wenn ich sie in der abgekürzten Gestalt recht verstehe — zeigt, daß damit zuletzt auch nur der wahre Sinn der Kant'schen Lehre in eine scharfe Formel gefaßt werden soll, wie die frühere Abhandlung es mit dem Sittengesetz versucht hatte. Denn da das Höchste im Erkennen das Erkennen von Gesetzen, das Höchste im Handeln das Handeln nach Gesetzen ist: so ist die Einheit von Erkennen und Begehren doch nichts andres als die Kantische theoretisch und practisch gesetzgebende Vernunft, „die Vernunftmäßigkeit meines ganzen Daseyns"; und wirklich neu ist nur der Gedanke, daß ein Gefühl der Lust, die „Lust an Gesetzen", der eigentliche Probierstein der Harmonie von Erkennen und Begehren sey, und die darin liegende, aber kaum ausgesprochene Anwendung, daß das sittliche Handeln, auch ohne eine äußere Synthesis mit der Glückseligkeit, in sich selbst seiner Natur nach durch die in ihm gesetzte Harmonie eine Glückseligkeit eigener Art hervorrufen müsse. Das wäre etwa die Richtung, in der Schiller Kant fortführen wollte.

Somit scheinen mir die drei Aufsätze aufs Engste zusammenzugehören, und sich dadurch hauptsächlich deutlich von den späteren ethischen Schriften abzusetzen, daß sie noch ganz auf den Gegensatz des Sollens und Seyns gebaut sind, zu dessen Ueberwindung kaum ein Ansatz gemacht ist, und eben darum als sittliches Princip nur die allgemeine Gesetzgebung der Vernunft, die Individualität dagegen nur im Gebiete der Glückseligkeit, nicht als ethisch berechtigt kennen.

Ist nun aber durch die Kritik der ethischen Begriffe Schleiermacher schon so weit über Kant hinausgeführt, daß er eine der wichtigsten und bezeichnendsten Conceptionen Kant's, die Einheit des intelligibeln Ich als den Grund der erscheinenden, in durchgängigem Causalzusammenhange bestimmten Reihe seiner Handlungen, aus seinem Gedankenkreise völlig entfernte und durch eine Ansicht ersetzte, die ohne die Voraussetzung der vollen Realität des zeitlichen Lebens kaum begreifbar ist: so fragen wir

uns, was gleichzeitig aus der theoretischen Seite der Kantischen Philosophie in Schleiermacher's Kopfe geworden war; denn es scheint unmöglich, daß die Kritik der Ethik Kant's nicht auf die erkenntnißtheoretische Grundlage derselben zurückgewirkt haben sollte. Hier sind wir nun aber von Documenten, die uns ebenso sicher führen könnten, verlassen; und unsre Schlüsse können sich nur auf die schon von Ritter als Anhang zur Geschichte der Philosophie in Schleiermacher's Werken veröffentlichte „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems", die Dilthey ins Jahr 1793 oder 94 setzt, und zwei sich daran anschließende, in den Denkmalen im Auszug mitgetheilte Aufsätze stützen. Und hier hege ich einige Zweifel gegen Dilthey's Auffassung.

Die Abhandlung über Spinoza zeigt, daß über der vorwiegenden Beschäftigung mit der practischen Philosophie die Probleme der Kritik der reinen Vernunft nicht übersehen waren. Zwar dasjenige, was Anderen als der Mittelpunkt derselben erschien, der Nachweis des inneren Mechanismus, in dem Sinnlichkeit mit ihren Anschauungsformen, Verstand mit seinen Kategorieen, Vernunft mit ihren Ideen zusammenwirken um das complexe Resultat der Erfahrungswissenschaft zu erzeugen, scheint damals Schleiermacher nicht besonders angesprochen zu haben; nirgends eine Spur davon, daß er sich über diese subjective Genesis des Wissens Rechenschaft geben will, welche der zweite Theil der Dialektik später in so scharfsinniger Weise darstellt. Sondern ganz bezeichnend faßt er das eigentlich metaphysische Problem ins Auge, dessen Lösung die unsichern und schwankenden Aussagen Kant's übrig gelassen hatten, das Verhältniß der Erscheinungswelt zum Ding an sich. Indem er das Verhältniß der **Phaenomena** zu den **Noumena** bei Kant mit dem Verhältniß der endlichen Dinge zu dem unendlichen Einen bei Spinoza in Parallele stellt, fragt er, wie weit der Ausgangspunkt bei consequenter Verfolgung trage. Die Antwort lautet: Wenn wir uns auf den kritischen Standpunkt stellen, die Erscheinungswelt als Product der Verstandeswelt und des Menschen betrachten, die Kategorieen auf die Erscheinung einschränken: so ist über

die Verstandeswelt nur soviel zu sagen, daß sie der nicht erscheinende Grund der Erscheinungswelt mit ihrem unendlichen regressus ist; aber jede weitere positive Aussage, insbesondere die der Vielheit der Noumena (bei Kant), ebenso aber auch die positive Behauptung der Einheit des Noumenon ist unkritisch. Spinoza stellt sich ein ähnliches Problem, zu der Vielheit der wahrgenommenen Dinge ihr nicht wahrnehmbares Ansich, ihr Wesen, zum Bedingten das Unbedingte zu finden; er geht aus von der Idee des Flusses aller endlichen Dinge, kommt auf die Nothwendigkeit ihnen, da sie als viele einzelne nicht begriffen werden können, ein einziges Seyn unterzulegen, das ebendarum unendlich ist, auf der andern Seite aber auch völlig unbestimmt, die reine Materie (Jacobi's Ausdruck); darum kann dieses Eine erst mit den endlichen Dingen zusammen das vollkommene Unendliche seyn, indem diese im Verhältniß der Inhärenz zu ihm stehen.

Soweit scheint Schl. Spinoza's Schlüsse, wie er sie auffaßt, für unangreifbar zu halten; verglichen mit Leibnitz ist er in allen Punkten siegreich: man kann von dem Fluß der endlichen Dinge aus mit dem Grundsatz Ex nihilo nihil fit nur auf eine intramundane Ursache kommen. Aber woher weiß nun Spinoza mehr über die Substanz? „Woher weiß er, daß Denken und Ausdehnung ihre einzigen Attribute sind? Nur daher, weil wir von keinen andern Eigenschaften Vorstellungen haben können." Und nun, meint Schl., „hätte Spinoza den leichten Uebergang genommen zu der Einsicht, daß Raum und Zeit das Eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmachen", so würde er etwa gesagt haben: der absolute Stoff, der unmittelbar nicht vorstellbar ist, ist fähig die Form eines jeden Vorstellungsvermögens anzunehmen.

Dieß sind die Grundgedanken der Arbeit, die doppeltes Interesse gewinnt, seit wir wissen, daß in ihr das erste Zusammentreffen des Spinozismus mit dem kritischen Idealismus in Schleiermacher's Geiste so zu sagen unter unsern Augen vor sich geht. Aber dürfen wir nun mit Dilthey da, wo er S. 290 ff.

die Welt- und Lebensansicht der älteren Zeit gegen die Anschauungen der Reden und Monologen stellt, schließen, daß in der damaligen Ueberzeugung Schl.s nebeneinander Spinoza's Inhärenz aller endlichen Dinge im Unendlichen und Kant's Lehre von Raum und Zeit im ursprünglichen ächten Sinne Platz gefunden habe?

Nehme ich alles zusammen: die Unmöglichkeit auf diese Weise die Vielheit zu erklären, wenn doch das vorstellende Subject selbst wieder bloß Modus der allgemeinen Substanz ist; die Unmöglichkeit, den Satz: „die Sinnenwelt ist ein Erzeugniß der Verstandeswelt und des Menschen", mit dem Satze: „der Mensch als Individuum ist selbst bloß Erscheinung" zu vereinigen; dasjenige endlich, was wir aus jenen Jahren von Schl.'s festen Ansichten aus den ethischen Aufsätzen wissen: so zweifle ich, ob wir aus der kritischen Uebung, welche Kant und Spinoza vergleicht und jeden von seinen Voraussetzungen zur Consequenz zu führen strebt, zu viel schließen dürfen.

Was mir sicher daraus hervorzugehen scheint, ist dieses: Schl. hatte ebenso auf theoretischem wie auf practischem Gebiete Kant's „Halbheit, sein Nichtverstehen seiner selbst und anderer" frühe erkannt, sein kritisches Interesse hatte sich vor allem an das Verhältniß der Erscheinung zum Ding an sich geheftet. Charakteristisch ist nun, daß er nicht diesen Begriff überhaupt bestreitet, wie etwa Schulze oder Maimon; er erkennt die Möglichkeit und das Recht an, zu der gegebenen Erscheinungswelt einen Grund hinzuzudenken, „den Dingen unserer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen, welches außer unserer Wahrnehmung liegt"; er fragt nur: wie weit dürfen wir darin gehen? und er antwortet: wir dürfen über das Ding an sich gar nichts behaupten, insbesondere nicht annehmen, daß jedem einzelnen Ich ein besonderes Noumenon zu Grunde liege.

Mit diesem Gedanken ist nun aber sofort die ganze Ansi[illegible] Kant's verschoben. Hält man seinen ursprünglichen Satz fe[illegible] daß die Sinnenwelt Erzeugniß der Verstandeswelt und des Me[illegible] schen sey: so steht auf einer Seite das einzelne Ich als der fe[illegible]

Punkt, über den nicht zurückgegangen werden kann, alle Oerter der Dinge in der Welt sind auf diesen anthropocentrischen Punkt bezogen. Erkennt Schl. nun, daß das individuelle Ich überhaupt bloß zur Erscheinung gehört, kein an sich seyendes Ich voraussetzt, ist ihm durch die Kritik der Freiheitslehre, durch die Entbehrlichkeit der intelligibeln That jede Veranlassung gefallen, ein Ich als Noumenon festzuhalten: so ist er aus dem subjectivistischen Standpunkt Kant's heraus. Der Mensch tritt mit seinem ganzen Daseyn als ein Glied in die Reihe der Erscheinungen ein, ihnen allen gleichgeltend; die sinnliche Welt kann nicht mehr bloß der Inbegriff seiner Vorstellungen seyn, sie muß dieselbe Realität haben, die er selbst seinem ganzen individuellen Daseyn nach hat. Jetzt ist die Frage: Worin ist die gesammte Erscheinungswelt, zeitliche und räumliche, Bewußtes und Gegenständliches gegründet? und die Antwort lautet: „In etwas, was den Grund sowohl des Bewußtseyns als der Körperwelt enthalten muß, was ich aber positiv weder als vorstellend (mit Leibnitz) denken darf, noch weniger mit Kant aus einer extramundanen Ursache ableiten".

Es wird sich nicht ausmachen lassen, ob diese Gedanken erst durch Spinoza hervorgerufen sind, oder ob in einen ähnlichen Zug von Ueberlegungen erst die Bekanntschaft mit Spinoza eingriff: genug, die Lehre, welche den Rückgang von den Vielen zum Einen, vom Bedingten zum Unbedingten so vollzieht, daß sie dieses in dem unendlichen Einen Seyn findet, das Verhältniß des Endlichen dazu als Inhärenz bestimmt, und die Duplicität des Körperlichen und Geistigen durch den Attributbegriff erklärt, trifft mit den Versuchen Kant zu corrigiren zusammen. Es ist unverkennbar, welchen Eindruck das auf Schleiermacher macht; wie er dem Gedanken, das Intelligible, das Ding an sich, als ein unendliches Eines zu fassen, dem die einzelnen Dinge inhäriren, lebhaft zustimmt, aber die Schwierigkeiten des Attributbegriffs sofort erkennt, den Gegensatz der Attribute nur in das Endliche verlegen und für das Unendliche nur die gegensatzlose Einheit übrig behalten will, die in den

19*

Gegensätzen erscheint; ebenso genügt ihm der Begriff der Inhärenz nicht vollkommen, er sucht ihn zu verdeutlichen; und es bleibt ihm ungelöst das Problem übrig: „Weß Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie"? So scheint es mir also bloß der allgemeine Gedanke zu seyn, das von Kant übriggelassene Problem in der Richtung zu vollenden, daß Endliches und Unendliches in ein immanentes Verhältniß der Zusammengehörigkeit gesetzt wird, das gestattet „das unendliche Ding in dem Inbegriff der endlichen Dinge anzuschauen", was wir als Schleiermachers eigene Ueberzeugung aus diesem Aufsatz entnehmen dürfen — ein folgenreicher Ansatz zu späteren Entwicklungen, aber in jeder bestimmten Fassung damals für Schl. selbst ungenügend; denn gerade mit dem Princip der Individualität beschäftigt er sich in diesem Zusammenhang weiter, ohne zu einem Schluß zu kommen.

Ehe von diesen durch Kant und Spinoza gegebenen Ansätzen aus ein Abschluß möglich ist, tritt Schl. mit seiner Versetzung nach Berlin 1796 in eine neue Phase seiner Entwicklung, unter den bestimmenden Einfluß geistiger Mächte, die ihn bis dahin noch gar nicht berührt hatten, in eine Fülle von persönlichen Verbindungen mit den bedeutendsten Menschen. Es war nicht leicht, diesen überreichen Hintergrund in übersichtlicher Klarheit zu zeichnen und zugleich die unruhig durcheinander gährenden literarischen, ästhetischen, philosophischen, sittlichen Bestrebungen in ihrem Zusammenhange vorzuführen, ihren Antheil an Schleiermacher's Entwicklung zur Anschauung zu bringen; und doch fordert die Anlage des ganzen Werks, daß der geistige Gehalt dieser Epoche in ihrem vollen Umfang verstanden werde.

So beginnt das erste Capitel des zweiten Buches die Veränderung zu schildern, welche seit Lessing's mächtigem Eingreifen in die deutsche Literatur die ganze Denk- und Empfindungsweise der Deutschen in den verschiedensten Richtungen erfahren hat. Der beginnende Sinn für geschichtliche Auffassung, der der rein rationalistischen Denkweise so ganz gefehlt hatte; die

damit zusammenhängende Forderung anderer geistiger Organe der Betrachtung, als des verständig zerlegenden Denkens, die in der Lehre von der unmittelbaren Anschauung des Genius sich vollendet, dem es gegeben ist unvermittelt durch Begriffe aus einer Art von Inspiration heraus das Wesen der Dinge zu ergreifen; die Versuche diese anschauliche Auffassung eines Ganzen, aus dem das Einzelne sich erklärt, in die einzelnen Wissenschaften zu übertragen, und eine Art von dichterischer Nacherzeugung des Gegebenen zur wissenschaftlichen Methode zu erheben, — das bildet den einen, theoretischen, Factor dieser Umwandlung; den andern bildet die neue ethische Beleuchtung, in welche die Poesie, vor allem die Göthe's, den Menschen stellt. Die menschliche Natur mit allen ihren Strebungen und Leidenschaften wird dargestellt als etwas das einfach ist, ursprünglicher als alle Gesetze und Regeln; sie hat darum das Recht zu seyn und sich zu entwickeln wie jede Kraft der Natur; als die Bestimmung des Menschen erscheint nur die Aufgabe, sein eigenthümliches Wesen thätig zu entfalten, das Ganze aber in ruhiger Beschauung, in heiterer Freude an dem Reichthum der Welt in sich aufzunehmen. Es ist eine Ansicht, welche in Begriffen ausgedrückt dasselbe fordert, was die Ethik Spinoza's. Alles endlich umschließt die umfassende Weltanschauung, deren Grundzüge zuerst in Göthe aufgehen, welche den Menschen mit der Natur, die Natur mit dem Menschen in Ein Universum zusammenfaßt, das in immanenter Zweckmäßigkeit aus sich heraus lebend sich allmählich zum bewußten Geiste erhebt, in allen seinen Formen doch in Einem Sinne, im Zusammenhang Eines großen Planes thätig. Es ist jene Anschauung, welche Schelling und Hegel zu Systemen ausgearbeitet haben, welche auch den Impuls zu dem Gedankenbau Schleiermacher's giebt.

An diese allgemeine Ueberschau der herrschenden Grundgedanken schließt sich eine eingehende Schilderung der literarischen, sittlichen, gesellschaftlichen Verhältnisse Berlins, sowie des Kreises von Männern mit denen Schleiermacher in nächstem Verkehr stand, ihrer literarischen, ästhetischen, dichterischen Bestrebungen.

Man kann sich fragen, ob nicht die eine oder andere Gestalt über den Rahmen etwas herauszuwachsen droht; aber Niemand, der diese von einer Fülle feiner und treffender Bemerkungen durchzogene Charakteristik des ganzen Kreises liest, wird den Verf. darum tadeln, daß er ein vollständiges Bild der verschiedenen Schattirungen der Romantik geben wollte. Als ein bedeutsamer Ertrag dieser Abtheilung springt des Verf. Urtheil über Varnhagen's unzuverlässige, oberflächliche, von geheimen Sympathieen und Antipathieen hin- und hergebogene, dabei den Schein intimster Kenntniß annehmende Schilderung der Personen und ihrer Verhältnisse hervor.

Für den Biographen Schleiermacher's mußte aus dieser Gruppe Fr. Schlegel in den Vordergrund treten. Wenn Dilthey, indem er ihn einführt, sagt, daß eine Biographie Schleiermacher's von selbst zu einer Rettung Fr. Schlegel's werde, so ist damit nicht eine jener Mode gewordenen „Rettungen" angekündigt; im Gegentheil zeigt sich gerade dieser schwer zu beurtheilenden, in ihren Gedanken großen, im Leben haltlosen und zerfahrenen Natur gegenüber eine unparteiische und strenge Gerechtigkeit, die dem sittlichen Urtheil über seinen Mangel an festen Zielen, seine Unzuverlässigkeit, seinen grenzenlosen Egoismus nichts abdingt der Anerkennung zu liebe, daß trotz all dem große und fruchtbare Gedanken nicht nur auf wissenschaftlichem sondern auch auf sittlichem Gebiete von ihm ausgegangen sind; daß er, einer der ersten, den schreienden Widerspruch zwischen der Lebensanschauung, welche die Gebildeten der Nation erfüllte, und den Gewohnheiten und Lebensformen als etwas empfand was nicht seyn sollte. Nur daß auch hier alles bei Ansätzen, bei einem impotenten Revolution-machen-wollen stehen blieb, und daß das Einzige was er — auch nur halb — wirklich ausführte, die Lucinde, eine häßliche Mißgeburt wurde. Wir müssen uns versagen genauer auf die Schilderung der Ideen einzugehen, mit welchen Schlegel seine Laufbahn eröffnete; wir schließen uns dem Wunsche des Verf. vollkommen an, daß seine früheren Arbeiten, in denen vielleicht das Beste und Bedeutendste

liegt was aus ihm kam, einmal in ihrer ursprünglichen Form gesammelt werden möchten.

Als Schleiermacher in diesen Kreis eingetreten war, begegnet ihm zunächst dasselbe wie Kant gegenüber: er wird zuerst von den ethischen Problemen erfaßt, welche sich aus der neuen Lebensanschauung nicht bloß in abstracter Allgemeinheit entwickeln, sondern in den persönlichen Verhältnissen seiner Freunde eine aufregend concrete Gestalt gewonnen haben. Denn was er, angesteckt von dem revolutionären Uebermuthe, der vor allem sich Raum schaffen will indem er die bestehenden Autoritäten stürzt, gegen Leibnitz aufgezeichnet hat (Denkm. S. 71 ff.) sowie die Recension im Athenäum, in der er sich an Kant versündigt, erscheint als Nebensache neben dem bewußten und ausgesprochenen Streben nach einer neuen Moral, der ebenso einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre Raum schaffen sollte. Das Grundprincip dieser Moral aber ist ihm jetzt das Individuum und dessen Recht, sein Leben als Darstellung seines eigenthümlichen Wesens zu gestalten. Es hängt damit zusammen, daß die Probleme dessen was für alle gemeinsam ist, die politischen und die socialen, ganz außer seinem Gesichtskreise zu liegen scheinen; was ihn beschäftigt ist die wahre Gestaltung der persönlichsten Verhältnisse in Liebe, Freundschaft, geselligem Verkehr. Die von ihm beigesteuerten Fragmente des Athenäums, handschriftliche Aufzeichnungen über die gute Lebensart, die Idee eines Romans, in dem er seine Ideen entwickeln wollte, die Briefe über die Lucinde — all das liegt in Einer Reihe und ist von demselben Grundgedanken getragen.

Ueber die Fragmente hat Dilthey, mit Benutzung alles gedruckten und handschriftlichen Materials das ihm zu Gebote stand, eine sorgfältige Untersuchung angestellt, welche zunächst jedem der Mitarbeiter zuweist, was urkundlich ihm gehört, und mit den so gewonnenen Anhaltspunkten Schleiermacher's Antheil auszuscheiden versucht. Zu den von ihm gegebenen möchte ich, nach einer neuen Durchsuchung, noch folgende fügen, deren Ursprung von Schl. mir wahrscheinlich ist: Ath. S. 81: „Ge-

bildet ist." S. 94: „Unter den Menschen." S. 115: „Es ist nicht selten". S. 143: „Liberal ist" und vielleicht noch „Philosophische Juristen". Daß übrigens auch die Angaben der Betheiligten selbst nicht absolut zuverlässig sind, beweist Fr. Schlegel, der sich Fragmente über Leibnitz zuschreibt, deren Sätze sich sämmtlich in Schleierm. Leibnitzheft finden und höchstens von Schlegel zusammengestellt sind.

Dilthey hat S. 244 ff. die Grundgedanken glücklich zusammengestellt, welche die fragmentarischen Aeußerungen der damaligen Lebensphilosophie gemeinschaftlich tragen; er zeigt darauf die polemische Stellung, welche von hier aus gegen Kant's und Fichte's abstracte Moralgesetzgebung genommen wird, die noch in unverminderter Schärfe 5 Jahre später in den „Grundlinien" heraustritt; das Bewußtseyn der Aufgabe einen völlig neuen Boden zu legen in den Worten, „daß die gesammte Moral aller Systeme alles nur nicht moralisch sey;" er vereinigt darauf die Fragmente der Theorie der Geselligkeit; und schält später aus den Briefen über die Lucinde die Grundlinien der einseitig individualistischen Moral heraus, aus denen die gewaltsame und nur halb aufrichtige Lobpreisung der Lucinde unternommen wird.

In diesem ganzen Zusammenhange von Gedanken treten die ethischen Sätze als einfache Behauptungen auf, und zwar so, daß es den Anschein gewinnen muß, als formulire Schleiermacher nur in scharfen und spitzen Worten, was ihm von außen als das neue Evangelium entgegentrete, als sey er der dialektische Apostel der neuen Lehre, die ihm aus Göthe's Genius heraus den Gedanken der Individualität als ethischen Princips entgegenbringt. In der That: erwägen wir die merkwürdige Veränderung die mit ihm vorgegangen ist, seit er Berlin bewohnt, die sich selbst in dem Tone vertrauter Briefe an die Schwester (man vergl. I, 142) auffallend ankündigt; vergleichen wir den Fragmentisten von 1798 mit dem Kritiker der Kantischen Moral von 1794: so kann kein Zweifel seyn, daß ihm die Lebensweisheit der Berliner Gesellschaft als etwas entgegentrat, was ihn

mit fortriß, und daß durch diesen Einfluß erst in ihm der Glaube an das ethische Recht der Individualität entstand. Und so sehen wir ihn auch zunächst zum einseitigen Parteigänger werden, den Besonnensten unter allen doch an die Grenzen der Besonnenheit gehen. Ich wüßte nicht, was gegen Dilthey's offen heraustretende Kritik der Einseitigkeit seiner damaligen ethischen Ansichten Gegründetes eingewendet werden könnte; im Gegentheil, es wird kaum etwas in dem Buche so wahrhaft wohlthuend berühren, als die unbestechliche Gerechtigkeit des Urtheils über den sittlichen Werth der Theorieen und Charaktere dieser Zeit, und der gesunde sittliche Geist, der den Punkt aufzeigt, in welchem die Uebertreibung einer berechtigten, von der wissenschaftlichen Moral ignorirten Forderung auch in Schl. besonnener Hand doch den ganzen sittlichen Bestand des Lebens gefährdete; ein Geist, dem wir insbesondere in der Behandlung des delicatesten Punktes aus dieser Zeit, des Verhältnisses zu Eleonore Grunow, vollkommen zustimmen. Es war eine verhängnißvolle Verwechslung des Rechts der Individualität, welche einen in sich zusammengefaßten, seiner Eigenart bewußten, das Einzelne aus dieser heraus gestaltenden Willen voraussetzt, welche den Kampf mit den zernichtenden Disharmonien der augenblicklichen, unstäten Leidenschaft nicht kennt oder schon hinter sich hat — eine Verwechslung des Rechts dieser idealen Individualität mit dem Rechte des empirischen Individuums, das oft nicht weiß was es will, widerspruchsvoll von einem zum andern greift, und dessen Launen der Zucht der Sitte und der Schranke fester und unantastbarer Institutionen bedürfen.

Allein bei diesem Berufe, der Theoretiker der romantischen Ethik zu seyn, konnte Schl.'s selbstständiger Geist nicht stehen bleiben. Er muß diese Ansicht auf dem allgemeinen Hintergrunde einer philosophischen Weltansicht haben; und diese entwickelt er sich in den Reden und in den Monologen. Mit ihnen tritt er zugleich in die Reihe der originalen Philosophen dieser Zeit, neben Fichte und Schelling; er läßt die Genossen seiner ethischen Polemik, die verglichen mit ihm nur einem dunkeln

Drange, einer von ihnen selbst kaum verstandenen Inspiration folgen, weit hinter sich, und gewinnt den Boden auf dem er später die Einseitigkeiten der Individualitätsmoral berichtigen wird.

Dilthey hat gerade diesen beiden Werken und ihrer Stellung zur gleichzeitigen Philosophie eine sehr ausführliche und eingehende Behandlung zukommen lassen. Es sey uns gestattet, darüber in einem folgenden Artikel zu berichten.

Tübingen, Juni 1870.

C. Sigwart.

Anzeigen.

E. F. Wyneken: Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese. Hannover 1869, Schulze. 36 S.

Der Verfasser, Lehrer an der höheren Töchterschule in Hannover, hat sich diese interessante und zeitgemäße Aufgabe zum Gegenstande seiner Dissertation behufs Erlangung der philosophischen Doctorwürde gewählt. Er geht von den psychologischen Anschauungen Herbart's aus, von der Einheit der Seele aber der Vielheit der Wesen, mit welcher sie in Verbindung steht, und folgt ihnen bis dahin, wo ihm dieselben mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen scheinen S. 1—9; er geht alsdann auf die Behauptungen Schopenhauer's über, bis auch sie sich ihm in einen völligen Gedankenbankerott auflösen S. 9—26; und schließt zuletzt mit der Aufstellung seiner eignen Theorie, in welcher beide, sowohl Herbart als Schopenhauer, zu ihrem ihnen gebührenden Rechte kommen sollen.

Er schließt sich zunächst den Einwendungen Lotze's gegen die Lehre Herbarts an, nach welcher der ganze Reichthum des Seelenlebens seine Quelle einzig und allein in der Vorstellung habe, und das Vorstellen allein primärer, alles Fühlen und Wollen nur secundärer Natur seyn solle. Indessen schließt er sich doch den Einwendungen Lotze's nicht bis dahin an, daß er allen Zusammenhang zwischen Fühlen, Vorstellen

und Wollen leugnen und jede Ableitung derselben von einander gänzlich aufgeben möchte. Nur aber gerade die Vorstellung sey ihm, Herbart gegenüber, etwas so Zusammengesetztes, aus der Einheit der Seele, welche doch auch Herbart festhalte, am wenigsten als primäre Function derselben Abzuleitendes, daß vielmehr der Wille als eine weit einfachere und primärere Function angesehen werden müsse. Und hiermit geht der Verf. auf die Philosopheme Schopenhauer's über, nach welchen der Wille das eigentliche Ding an sich ist, welches allen Erscheinungen zu Grunde liegen soll.

Dieser Wille, das Ding an sich, sey nun, fährt der Verf. fort, nach Schopenhauer als eine reine Einheit und Einfachheit ohne alle Vielheit und Mannichfaltigkeit zu fassen. Wie aber aus dieser Einheit die gleichwohl vorhandene und zugestandene Mannichfaltigkeit der Erscheinungen und mithin auch der Seelenzustände erklärt oder auch nur mit ihr in Zusammenhang gebracht werden solle, das bezeichne Schopenhauer schließlich selbst als etwas Unerklärbares, und endige damit seine ganze Theorie von dem Willen und Ding an sich in eine „offene Bankerottserklärung“; ja er nennt die Wendung Schopenhauer's, daß er, weil er in allen Erscheinungen, in der Schwere, im Magnet, im Wachsthum der Pflanzen, in den Begierden der Thiere nur verschiedene Willensäußerungen sehe, diese Einheit des Begriffs sodann eigenmächtiger Weise auf das Ding an sich übertrage, geradezu eine „Erschleichung“, welche den Angelpunkt seiner ganzen Philosophie ausmache.

Und so kehrt er wieder zu Herbart und seiner Erklärung der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus der Vielheit realer Wesen, welche in ihrem Zusammenseyn der gegenseitigen Störung ausgesetzt sind und deßhalb auf ihre Selbsterhaltung bedacht seyn müssen, zu diesem Punkte der Herbart'schen Philosophie kehrt er wieder zurück. Hier aber, und damit beginnt seine eigne Theorie, legt er sich die Frage vor: Ein wie vielfaches Verhältniß in dieser Lage für die Seele wohl denkbar sey? Er antwortet darauf: Offenbar nur ein dreifaches. Ent-

weder der Wille des einen Wesens wird von dem des andern zurückgedrängt, dann tritt eine Störung ein; oder der Wille des ersten drängt den Willen des andern wiederum zurück, dann stellt sich der Akt der Selbsterhaltung ein; oder sie stehen beide zu einander im Gleichgewicht, — ein noch anderes Verhältniß läßt sich nicht denken. Nun aber entspreche dem Zurückgedrängtwerden offenbar die passive Natur des Gefühls, dem Zurückdrängen die active Macht des Willens, dem ruhigen Gleichgewichte aber die Vorstellung oder das Erkennen. Hier sey nun offenbar der Wille das Primäre; allein durch das Erkennen komme doch erst Licht und Ordnung in das Ganze und seine Theile, so daß beide sowohl Herbart als Schopenhauer in dieser Anschauung zu ihrer Anerkennung kommen; und darum habe er seine Abhandlung als eine Synthese von Herbart und Schopenhauer bezeichnet.

Die ganze Abhandlung ist klar und durchsichtig geschrieben, die Darstellung ist frisch und lebendig und zeugt beides von einer feinen und geübten Dialektik; auch geben einige gelegentlich vorkommende Aeußerungen die Hoffnung, daß der Verf. nicht auf immer in den Netzen dieser beiden Philosophien der Absonderlichkeit und des Wahnes gefangen bleiben werde.

F. A. v. Hartsen: Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, vom empirischen Standpunkt. Halle, 1869. Pfeffer. 115 S.

F. A. v. Hartsen: Untersuchungen über Psychologie. Anmerkungen zu Robert Zimmermanns philosophischer Propädeutik. Leipzig, 1869. Thomas. 124 S.

Der Verf. hat uns nicht in Ungewißheit gelassen über die Veranlassung, welche ihn zur Herausgabe dieser beiden Schriften bewogen hat. Es ist der eigne Skeptizismus über die Prinzipien der Moral gewesen, dessen Ueberwindung er zuerst in Herbart gefunden zu haben glaubte, alsdann aber doch so manches Irrthümliche in seinem System gewahr würde, das er aufdecken und widerlegen zu müssen glaubte. Was aber die

Prinzipien der Aesthetik betrifft, so hat ihn dazu die Preisaufgabe der Straßburger Akademie zur öffentlichen Darlegung derselben aufgefordert. Zur Herausgabe der zweiten Schrift aber hat ihn die weite Verbreitung von R. Zimmermann's Empirischer Psychologie und das Bedürfniß einer allgemein brauchbaren psychologischen Terminologie bewogen. Beide Schriften sind aber, wie auch die Titel besagen, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften neuerer Philosophen als Herbart, Fichte, Ulrici, Lotze u. s. w. verfaßt worden.

Es kann nicht die Absicht seyn, in dieser kurzen Anzeige die Untersuchungen des Verf. bis in ihre einzelnen Verzweigungen zu verfolgen, es muß genügen einen Ueberblick über beide Schriften zu geben und dann auf einzelne Hauptpunkte in denselben näher einzugehn.

Die erste zerfällt in die drei Abtheilungen: 1) Elemente der allgemeinen Aesthetik, 2) Elemente der Moral, 3) Erziehungslehre, denen als Anhang „Ein neuer Versuch, um Christenthum und Philosophie zu versöhnen," angehängt ist. Der Gedanke Herbart's: „Das Gute ist Schönheit des Willens, die Moral ist eine Aesthetik des Willens", hat zuerst einen entschiedenen Einfluß auf den Verf. ausgeübt, und beherrscht daher alle seine Untersuchungen über Aesthetik, Moral und Erziehungslehre. Deßhalb stellt er auch die Aesthetik der Moral voran, den Begriff des Schönen dem Begriffe des Guten. Allein er findet Herbarts Erklärung des Schönen, „daß es eine ursprüngliche Evidenz besitze, vermöge deren es klar sey, ohne gelernt und bewiesen zu werden", höchst unklar, er weist diese Unklarheit in allen Instanzen nach und kommt zuletzt zu dem Resultate: „Schön ist ein Gegenstand, der unter bestimmten Verhältnissen für ein bestimmtes Wesen das Gefühl der Bewunderung hervorbringt, und Aesthetik ist deßhalb die Wissenschaft, Schönes mit Rücksicht auf die Mehrzahl der künftigen Menschen hervorbringen; was aber Bewunderung sey, das lasse sich nicht näher angeben und erklären. Die Moral ist demzufolge, insofern ja das Gute auch Bewunderung erregt, nur ein

Theil der allgemeinen Aesthetik und die Pädagogik daher die Wissenschaft, den Willen des Menschen so zu bilden, daß er das Gefühl des Schönen, d. i. der Bewunderung hervorruft.

Die Untersuchungen über Psychologie sind in der That, wie sie auch der Titel als solche bezeichnet, nur ausführliche Anmerkungen zu einzelnen Paragraphen der Zimmermannschen philosophischen Propädeutik, denen der Verf. am Schlusse gleichsam als Resumé derselben ein Schema seiner eigenen „Classification der Seelenerscheinungen“ hinzugefügt hat. Die Anmerkungen sind meist kritischer Art und gehen darauf aus, den Zimmermannschen Paragraphen einen richtigern oder doch bestimmtern Ausdruck zu geben, wobei jedoch vielfach die Aussprüche anderer Philosophen herbeigezogen und ebenfalls der Kritik unterworfen werden. Z. B. zu §. 1: „Empirische Erkenntniß ist diejenige Art der Erkenntniß, die nicht philosophische Erkenntniß ist“ — wird die Bemerkung hinzugefügt: Empirisch und Philosophisch sind gar keine absoluten Gegensätze; alle wahre Erkenntniß sey philosophische Erkenntniß, und keine philosophische Erkenntniß sey ohne Empirie, wofür dann Herbart, ja auch Hegel und Schelling zur Bestätigung angeführt werden. Oder zu §. 121, wo Zimmermann sagt: „Ein Begriff entsteht dadurch, daß bei zwei Bildern diejenigen Elemente, welche einander ähnlich sind, einander verstärken, diejenigen aber, die einander entgegengesetzt sind, einander hemmen“, — die Bemerkung: ein Begriff sey gar nichts Bildliches, der Begriff Dreieck sey durchaus nicht das Bild eines Dreiecks; worauf der Verf. sich wiederum gegen Herbart und seine Schule wendet.

Es soll diese zweite Schrift besonders dazu dienen, eine übereinstimmendere psychologische Terminologie in der Philosophie herbeizuführen, und aus diesem Grunde hat der Verfasser noch am Schlusse seine eigne Classification der Seelenerscheinungen aufgestellt, nach welcher alle Seelenzustände in

a) ungefärbte d. h. rein verständliche, und

b) gefärbte d. h. gemüthliche,

die ersten aber wiederum in Sinneseindrücke und Gedanken, die zweiten in Gefühle und Begehrungen zerfallen. Und gewiß wäre es ja wünschenswerth, daß gerade auf diesem Gebiete eine größere Gleichmäßigkeit der Bezeichnung der verschiedenen Seelenthätigkeiten eingeführt werden könnte; allein das wird doch wohl erst von dem weitern Fortschritte der Wissenschaft der Psychologie selbst zu erwarten seyn.

Der Verf. legt in beiden Schriften eine genaue und umfassende Kenntniß vornämlich der neueren philosophischen Literatur an den Tag, es kommt ihm vorzugsweise auf Bestimmtheit des Gedankens und Klarheit des Ausdrucks an, und kann deshalb das Studium seiner Schriften namentlich Anfängern als Einleitung in die Philosophie nur empfohlen werden.

C. Niese.

W. Jordan: Die Zweideutigkeit der Copula bei Stuart Mill. Stuttgarter Gymnasial-Programm. 1870.

St. Mill ist der berühmteste unter den lebenden Philosophen Englands, als Logiker auch in Deutschland bekannt und bei unsern Sensualisten und Materialisten hoch angeschrieben. Die oben genannte treffliche Abhandlung zeigt unwiderleglich, wie schwankend und widerspruchsvoll seine s. g. „inductive" Logik nicht nur im Gebrauch und der Werthbestimmung der Copula, sondern auch in der Lehre vom Begriff, Urtheil und Schlusse ist, und wie namentlich sein Nominalismus, den er im ersten Buche seiner logischen Erörterungen proclamirt, mit dem Realismus, der plötzlich im vierten Buche an's Licht tritt, in principiellem, völlig unvermittelten Widerspruch steht. Natürlich wird von diesem innern Zwiespalt auch seine — übrigens scharfsinnige und dankenswerthe — Theorie der Induction ergriffen; und es würde nicht schwer seyn nachzuweisen, daß überhaupt das ganze Unternehmen, die Logik auf Induction zu gründen, an einem fundamentalen unlösbaren Widerspruch leidet, weil alle Induction das Allgemeine (des Begriffs — des Gesetzes)

und dessen subjective wie objective Geltung unvermeidlich voraussetzt. —

F. Frederichs: Ueber Berkeley's Idealismus. Programm der Dorothenstädtischen Realschule. Berlin, 1870.

Der englische Philosoph T. Collyns Simon, ein begeisterter Anhänger der Lehre Berkeley's, reist in Deutschland umher, um mit allen Mitteln des Worts und der Schrift Propaganda für seinen Meister zu machen, — was ihm infolge des im Gebiete der Philosophie mehr und mehr um sich greifenden Dilettantismus und Subjectivismus theilweise auch gelingt. Er hat, wie es scheint, auch zur Abfassung und Veröffentlichung der vorliegenden Abhandlung den Anlaß gegeben. Sie entwickelt m. E. gründlich und scharfsinnig die leitenden Ideen Berkeley's und vertheidigt seine Lehre siegreich gegen die Mißverständnisse, denen sie allerdings vielfach ausgesetzt gewesen. Daraus folgt natürlich noch keineswegs die Wahrheit oder wissenschaftliche Berechtigung derselben. Es folgt vielmehr nur, daß ihre Mängel und Schwächen wo anders liegen, als wo man sie bisher gesucht hat. —

G. Biedermann: Zur logischen Frage. Prag, Tempsky, 1870.

Zur Charakteristik und Beurtheilung dieser gegen mich gerichteten Streitschrift wird es kaum eines Mehreren bedürfen als das Vorwort, das ihr der Hr. Verf. vorausgeschickt hat, wörtlich herzusetzen. Es lautet: „Indem Ulrici in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" die logische Frage aufwirft, will er damit das Recht der formalen Logik von neuem zur „Discussion" stellen. Er fordert die Vertreter der materiellen, metaphysischen, erkenntnißtheoretischen Logik auf, nicht nur sich zu vertheidigen, sondern auch den Angriff zu erwidern, und bietet ihnen zu solchem Wettkampf die Spalten der „Zeitschrift f. Philos." an, indem er jede Entgegnung

unbedingt aufzunehmen verspricht, sobald sie sich nur äußerlich in den Schranken eines Journalartikels hält. — Da ich mich nun weder zur formalen noch zur materialen Logik bekenne, hätte ich so unaufgefordert in diese Erörterung gar nichts darein zu reden. Indessen am Ende handelt es sich doch um die Logik sans phrase, welcher sich wohl auch von einem andern Standpunkt, als dem bezeichneten, anzunehmen erlaubt seyn wird. Auch thut es Noth, für Hegel einzutreten. — Von dem Anerbieten, die „Zeitschrift f. Phil." ꝛc. zu benutzen, trage ich vielleicht nicht mit Unrecht Bedenken, Gebrauch zu machen. Habe ich doch keine aufmunternde Erfahrung gemacht, weder über die Art und Weise, wie Ulrici das Richteramt seines Journals handhabt, noch über das Ausmaaß, nach welchem er die Journalfähigkeit eines Artikels ausnahmsweise bemißt. Als ich vor einiger Zeit einen in die logische Frage einschlagenden Aufsatz der „Zeitschr. f. Phil." ꝛc. einsendete, schickte mir Ulrici denselben mit nachstehender Bemerkung zurück: „Abgesehen davon, daß Kant's Philosophie so vielfach, von den verschiedensten Seiten und Gesichtspunkten aufgefaßt, beurtheilt, dargestellt ist und es daher kaum möglich seyn dürfte, noch Neues und Richtiges über sie vorzubringen, ist Ihr Aufsatz so umfangreich, daß er die Gränzen, die ein Journal einhalten muß, weit überschreitet." Dieser Aufsatz nun, welcher, mit zwei weiteren verknüpft, unter dem Titel: „Kant's Kritik der reinen Vernunft und die Hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft," als selbständige Broschüre erschienen ist, beträgt nicht einmal drittehalb Druckbogen, geht mithin über die bescheidene Gränze eines Journalsartikels wahrlich nicht hinaus.*). Aber auch die innerliche Begründung der mir zu Theil gewordenen Abfertigung — „daß es unmöglich seyn dürfte, Neues und Richtiges über die Kantische Philosophie vorzubringen" — konnte mich unmöglich ermuthigen, es ein

*) Ich bemerke dazu, daß drittehalb Bogen im Druck und Format der vorliegenden Broschüre mehr als vier Bogen im Druck und Format der von mir redigirten Zeitschrift austragen würden.

zweites Mal mit einer Zusendung zu wagen, da man es nicht einmal der Mühe werth erachtete, sich auch nur von der Möglichkeit ob ich etwas Richtiges vorzubringen wisse, zu überzeugen!*) Und doch bin ich weder ein Neuling als Litterat, noch mir bewußt, zu solcher Geringschätzung irgend eine Berechtigung gegeben zu haben. — Aber diese Ueberhebung paßt ganz gut mit dem Vorgehen zusammen, welches die verehrliche Redaction der „Zeitschr. f. Phil." rc. bisher gegen mich verfolgte. Meine „Wissenschaft des Geistes" ist in drei Auflagen erschienen, von jeder Auflage wurde der Redaction ein Exemplar zugesendet, und bis auf den heutigen Tag ließ man sich auch nicht zu einem Worte über dieses Buch herab! — Gleichwohl, nicht weniger liebe ich die Wissenschaft, nicht weniger habe ich in ihr gearbeitet, nicht weniger ihr Opfer gebracht, als einer der Besten von Euch!" —

Hr. Biedermann hat es mir also übel genommen, daß ich seinen Beitrag zurückgewiesen und auch sein dreimal aufgelegtes Buch nicht gebührend berücksichtigt habe.**) Das ist von seinem Standpunkt aus natürlich. Aber daß er sich hat verleiten lassen, seiner gereizten Stimmung in der Weise, wie es in der vorliegenden Abhandlung geschehen, Luft zu machen, erscheint verwundersam.

Die Abhandlung beginnt mit der Erklärung: „In einem früheren Aufsatze: Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, gelange ich zu dem Ergebniß, daß es keine Metaphysik als Begriffswissenschaft gebe, ja daß es als solche niemals eine geben könne. Damit ist im Grunde auch der Logik als Begriffswissenschaft das Urtheil gesprochen." — Und

*) Es versteht sich von selbst, daß ich die mir eingesandte Abhandlung über Kant gelesen habe, und daß der mit „dürfte" schließende Satz meines Briefs dem Herrn Verf. nur in höflicher Weise andeuten sollte, daß ich in ihr wohl Richtiges, aber nichts Neues gefunden hätte.

**) — was nicht meine Schuld ist, da ich das Buch jedes Mal einem der Mitarbeiter der Zeitschrift übersendet, aber keine Recension desselben erhalten habe.

doch hörten wir so eben, daß „es Noth sey, für Hegel," also für die Metaphysik und Logik als Begriffswissenschaft „einzutreten"! Denn was ist Hegel ohne seine begriffswissenschaftliche Logik und Metaphysik? —

Hr. Biedermann „bekennt sich weder zur formalen noch zur materialen Logik". Und in der That wird er, in der vorliegenden Abhandlung wenigstens, ohne alle Logik fertig.

Das zeigt sich zunächst darin, daß er, ohne sich auf die Grundlagen meines Systems der Logik einzulassen, einzelnen aus dem Zusammenhange herausgerissenen Sätzen seine widersprechenden Behauptungen ohne allen Beweis entgegenstellt, und dabei gelegentlich die von mir gebrauchten Ausdrücke (z. B. das Wort Erkennen, Erkenntniß) in einem von ihm angenommenen, aber dem Sprachgebrauch widersprechenden Sinne faßt, um mir sodann Unklarheit und Verwirrung vorzuwerfen.

Das zeigt sich aber auch im Einzelnen an den zahlreichen Widersprüchen, in denen er sich verfängt. Meinem Satze, daß die Denkformen des Begriffs, Urtheils, Schlusses nicht bloß auf den Inhalt des Erkennens und Wissens, sondern auf jeden Inhalt des Denkens überhaupt anwendbar seyen, stellt er die Behauptung entgegen: „Die Formen des Geistes sind keine bloße Denkformen, sie sind einerseits auch Erkenntniß-, andererseits Wissensformen; sie sind wohl möglicher Weise alle Formen für das Denken, aber sie sind keineswegs alle Formen des Denkens selbst." Und doch hat er kurz vorher erklärt: „Erkennen heißt, wahrgenommene Dinge unmittelbar, die vorgestellten aber dem Namen nach kennen; — die Erkenntniß hat es daher mit Vorstellungen, niemals aber mit Begriffen zu thun!" — Meinen Satz, daß die Denkformen wahren und falschen Inhalt befassen können, erklärt er für „unhaltbar," weil „die Wissensform wenigstens, aus dem Begriffe mittelst des Urtheils zum Schlusse zu kommen, schlechthin die Wahrheitsform selbst sey." Bald darauf indessen erkennt er an: „Falsche Begriffe, Urtheile und Schlüsse giebt es freilich überall; auch die Wissensthätigkeit irrt." Also, sollte man meinen, sey mein Satz, daß die Formen des

Begriffs, Urtheils und Schlusses wahren und falschen Inhalt befassen können (und mithin nicht bloß Formen des Wissens, sondern des Denkens-überhaupt seyen), „uneingeschränkt“ richtig. Oder meint der Herr Verf., daß ein Wissen, dessen Inhalt falsch, irrig ist, doch ein Wissen sey? —

Seine eigene Ansicht von der Aufgabe und Stellung der Logik spricht Hr. B. in der Behauptung aus: „Um als Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß von sich wissen zu können, muß die Logik auf die Lehre von Vorstellung, Gedanke und Begriff in ihrer Entwickelung aus einander zurückgehen. Und da ist es eben die Lehre von der Vorstellung, überhaupt die vom Bewußtseyn, welche als der zunächst über die Naturwissenschaft herausgeschrittene und gleichsam selbst noch naturwissenschaftliche Theil der Wissenschaft des Geistes der Metaphysik ihren Inhalt zuweist. Als diese Erkenntnißlehre muß daher die Metaphysik vorausgehen. Aber die Metaphysik soll auch Wissenschaftslehre seyn. Und da müßte allerdings die Logik ihrerseits der Metaphysik vorangehen. Zwischen der Erkenntniß- und Wissenschaftslehre steht also die Denklehre mitten inne, und indem sich die Logik diesen Platz selbst anweist, bestimmt sie damit auch ihr Wesen.“ — Also erst Metaphysik und dann Logik, aber auch umgekehrt, erst Logik und dann Metaphysik! Und obwohl die Erkenntniß es „nur mit Vorstellungen, niemals mit Begriffen zu thun hat,“ obwohl sie „ihre Ergebnisse unter keinen Umständen beweisen kann, da sie an und für sich begriffsunfähig und der Begriff allein nur erweisbar ist“, und obwohl die Eingangs-Erklärung dahin lautete, daß es keine Metaphysik als Begriffswissenschaft gebe und geben könne, so soll doch die Metaphysik beides, Erkenntnißlehre und Wissenschaftslehre seyn! — Diese Sätze erläutert der Hr. Verf. durch die Bemerkung: der Aufforderung (die ich gestellt), die Identität der Logik und Metaphysik zu beweisen, „glaube er in seiner Wissenschaft des Geistes bereits gedient zu haben, sofern sowohl Denklehre als auch Erkenntniß- und Wissenschaftslehre als Entwicklungstheile der Wissenschaft des Geistes, bei allem erhaltenen

Unterschiede der Besonderheit ihrer Begründung, Entwickelung und ihres Ziels, sich darin doch auch als einander wesentlich gleich herausstellen." Also verschieden in ihrer „Entwickelung". ihrem „Ziele" und sogar in ihrer „Begründung", und doch „wesentlich gleich"! Worin besteht der Unterschied zwischen diesem Gleich = Ungleich (A = non A) und einem hölzernen Eisen oder einem viereckigen Triangel? —

Daß ich gegen solche Angriffe mich vertheidigen, mit so unklaren Ansichten mich auseinandersetzen solle, wird kein Billigdenkender erwarten.

H. Ulrici.

„Pangenesis."

(Eine neue Hypothese von Charles Darwin.)

Von **F. A. Hartsen.**

Am Ende von Darwin's jüngstem Buch: Animals and plants under domestication 1869, giebt der Verf. unter obigem Titel das Ergebniß eines Versuches, einige der höchsten Probleme der Wissenschaft zu lösen. Die Thatsachen welche er hier zu erklären, d. h. auf eine einzige zurückzuführen versucht, sind folgende.

Nach manchen Wunden hat eine nahezu vollkommene Restauration des normalen Zustandes statt. Schneidet man einem Salamander sogar den Schwanz oder ein Bein ab, so wächst der abgeschnittene Theil nahezu vollständig wieder an. Vorzüge, aus dem häufigen Gebrauche eines Körpertheiles entstanden, sind erblich. Bei der Befruchtung wirkt das männliche Prinzip nicht bloß auf das Rudiment der eigentlichen Frucht, sondern auf das ganze Sexualsystem des befruchteten weiblichen Wesens ein.*) Die Erscheinung der Erblichkeit über-

*) Bei Pflanzen geschieht das z. B. dahin, daß nicht bloß das Ovulum, sondern das ganze Ovarium durch den Einfluß des Pollens modificirt wird (St. Valery-Aepfel u. a.); bei Thieren zeigt es sich dadurch: es kommt wohl vor, daß Kinder ähnlich sind nicht ihrem eigentlichen Vater, sondern einem Individuum mit dem die Mutter früher sich gepaart hat.

haupt und besonders der Umstand, daß eine Eigenthümlichkeit eines Wesens verschiedene Generationen überschlägt, und dann auf einmal in Nachkommen wiedererscheint vielleicht im entsprechenden Alter (Reversion, Atavismus, Generationswechsel). Auch dieses ist eine der Thatsachen, welche Darwin vermittelst der Hypothese „Pangenesis" zu erklären sucht. —

Es gehören in der That diese Thatsachen zu den räthselhaftesten der Natur.

J. H. v. Fichte u. A. erklären die Heilung der Wunde durch die Annahme, daß „die Seele" wie eine „innere Vorsehung" im Organismus walte und genau wisse was im Fall einer Verwundung zu thun sey.

Wir läugnen nicht die Möglichkeit, daß die Functionen des Organismus gewissermaßen von einem Centralwesen dirigirt werden, wir gestehen aber, daß die Behauptung v. Fichte's, uns hier nicht viel weiter bringt.

Virchow hat bekanntlich die Erblichkeit von Krankheiten aus der Uebertragung einer sehr subtilen Bewegung zu erklären versucht. Ist diese Erklärung richtig, so läßt sie sich mit der Hypothese Darwin's sehr wohl übereinbringen. Denn über den letzten Grund der Lebenserscheinungen läßt Darwin sich nicht aus.

Die Hypothese „Pangenesis" nun läuft in den Hauptzügen auf Folgendes hinaus. Anknüpfend an Virchow's „Cellularpathologie" ist Darwin der Ansicht, jede Zelle führe gewissermaßen ein eignes Leben, und jede Zelle entstehe aus einer andern durch Theilung. Diese Theilung der Zelle jedoch erfordert, wie Darwin hypothetisch annimmt, eine Art Befruchtung, und zwar so: Jede Zelle scheidet, in jedem Zeitpunkte ihres Lebens, sehr kleine Körnchen — Verf. nennt sie „gemmulae" — aus. Solch ein Körnchen ist gekennzeichnet durch die Beschaffenheit der Zelle — nennen wir dieselbe A —, welche es producirt, und durch den Zeitpunkt in welchem die Zelle sich befand, als sie jenes Körnchen ausschied. Kommt nun dieses Körnchen in Berührung mit einer Zelle, welche fähig ist, eine

der Zelle A ähnliche Zelle zu Stande zu bringen, dann veranlaßt es diese Zelle dazu, solches zu thun, m. a. W. dann befruchtet es sie. Zum Beispiel: eine Zelle aus dem oberen Theile des Kniees eines Salamanders producirt eine Menge eigenthümlicher Gemmulae, welche sich überall durch das Blut des Thieres verbreiten. Wird nun das Bein des Salamanders knapp oberhalb des Kniees abgeschnitten, so führt das Blut, unter anderen Gemmulae, auch die Gemmulae der genannten Zelle der Amputationswunde zu. Diese Gemmulae werden angezogen von den Zellen, aus welchen ihre Mutterzelle hervorgegangen war, d. h. von den Zellen der Amputationsfläche. Und diese werden dadurch veranlaßt, Zellen, welche ihrer Mutterzelle ähnlich sind, d. h. die erste Schicht des neuen Beines zu produciren. Diese erste Schicht zieht an sich diejenigen Gemmulae, welche von der zweiten Schicht im alten Beine stammen, sie wird durch dieselben befruchtet und veranlaßt die zweite Schicht des neuen Beines zu bilden *c.* *c.* Kurz, jede Zelle im neuen Beine wird veranlaßt durch eine Gemmula, welche von der Zelle im alten Beine producirt wurde. Die Bildung jeder Zelle des neuen Beines wird so zu sagen überwacht von einer Gemmala aus der entsprechenden Zelle des alten Beines. Demnach wird das neue Bein in allen Theilen dem alten ähnlich. —

Bei der geschlechtlichen Fortpflanzung nun soll nach Darwin Folgendes geschehen. Das männliche Element, das Spermatozoid z. B. eines Organismus, schließt Gemmulae von jeder Zelle dieses Organismus ein. M. a. W. jeder Theil des Wesens ist in seinem männlichen Element — Spermatozoid — durch Gemmulae vertreten. Ebenso ist beim weiblichen Individuum jeder Theil desselben in dessen weiblichem Element — der Keimzelle z. B. — durch Gemmulae vertreten. Kommt nun das männliche Element mit dem weiblichen — kommt z. B. das Spermatozoid mit dem Ovulum — zusammen, dann geschieht etwas Aehnliches wie beim Neuwuchs eines Salamanderbeines, dieses nämlich: jede Gemmula veranlaßt das Entstehen einer

Zelle, welche der Natur der eignen Mutterzelle entspricht, und so entsteht ein neuer Organismus.

Bei diesem Vorgang aber ist jeder Theil des Organismus sowohl durch Gemmulae des Vaters als durch Gemmulae der Mutter vertreten. Jenachdem nun bei der Ausbildung eines Theiles entweder die väterlichen oder die mütterlichen Gemmulae von vorherrschender Thätigkeit sind, je nachdem wird jener Theil dem entsprechenden des Vaters oder dem der Mutter ähnlich seyn. Und sollten die Gemmulae, welche zur Ausbildung eines Theiles erfordert sind, zu früh zu Grunde gehen, dann wird dieser Theil gar nicht gebildet. —

Und jetzt zur Erklärung der Reversion oder des Atavismus.

Einzelne Gemmulae, so nimmt Darwin an, haben eine unberechenbare Lebensdauer. Es kann seyn, daß Gemmulae aus einem Organismus durch viele Generationen hindurch in das Blut seiner Nachkommen übergehen. Nun kann es geschehen, daß die Wirkung dieser Gemmulae während einer Reihe von Generationen neutralisirt oder modificirt wird: entweder durch die Gemmulae der Wesen, mit welchen die Mitglieder der zwischenliegenden Generationen sich paaren, oder durch andere Umstände. In diesem Falle bleibt ihre Wirkung unbemerkbar, und die Mitglieder dieser Generationen des Organismus, von welchem die Gemmulae stammen, sind demselben unähnlich in jenem Theile, auf welche diese Gemmulae sich beziehen. Kommt es aber bei einem der Nachkommen vor, daß die Umstände, welche die Wirkung der Gemmulae des Urahns neutralisirten oder modifizirten, geschwächt werden, dann gewinnen diese das Uebergewicht. Die Folge werden dann seyn, daß dieser Nachkomme in einem gewissen Punkt dem Urahn mehr als seinen Eltern ähnlich ist (Reversion).

Es kommt auch wohl vor, daß ein Körpertheil sich an einer unrichtigen Stelle — z. B. daß eine Weibsbrust sich auf der Schulter eines Mannes — entwickelt. Dieses erklärt sich nach Darwin daraus, daß die Gemmulae, welche solch einen Theil

vertreten, aus irgend einer Ursache an einer unrichtigen Stelle haften bleiben, und dort das Gewebe befruchten.

Außer den genannten Thatsachen giebt es noch mehrere, zu deren Erklärung man Darwin's „Pangenesis" benutzen kann. Sollte der Leser bezüglich dieses Themas nähere Aufschlüsse verlangen, so würden wir ihn auf das Darwin'sche Buch selbst verweisen müssen. Ich vernehme, daß eine deutsche Uebersetzung derselben, von Dr. T. V. Carus, erscheinen wird.

Wir sind weit davon entfernt, in der Hypothese „Pangenesis" das letzte Wort der Wissenschaft zu sehen. Für solches giebt Darwin sie auch nicht aus. Wir meinen aber, daß kein Unbefangener derselben das Merkmal des Scharfsinnes und des wahrhaft philosophischen Geistes absprechen wird. Wir meinen dieselbe zählen zu dürfen zu jener Klasse von Hypothesen, welche die Wissenschaft nicht hemmen, sondern fördern.

Bibliographie.

Verzeichniß
der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

The Academy: a Monthly Record of Literature, Learning and Science. London, Murray, 1870 (d. Heft 6 d.).

F. v. Arnim: Das erkennende wie schöpferische Sichbewußtwerden ist die einzige nur menschliche Seeleneigenschaft der sonst thierischen Seele des Menschen ꝛc. Blankensee, Selbstverlag, 1870 (3 Thlr.).

E. Arnoldt: Kant's transscendentale Identität des Raumes u. der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg. Königsberg, Rosbach, 1870 (5 Sgr.).

O. d'Assailly: Albert le Grand. L'ancien monde devant le nouveau. Paris, Didier, 1870.

A. de Assier: Essai de philosophie positive au 19me siècle. Le ciel, la terre, et l'homme. 1re partie: Le ciel. Toulouse, 1870 (2½ Fr.).

F. Baco: Neues Organon. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (5 Sgr.).

A. Bain: Logic, Deductive and Inductive. 2 parts. London, Longmans, 1870 (10½ Sh.).

A. de Balche: M. Renan et Arthur Schopenhauer. Essai de critique. Odessa (Leipzig, Brockhaus), 1870 (15 Sgr.).

J. B. Baltzer: Ueber die Anfänge der Organismen u. die Urgeschichte des Menschen. 3. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1870 (12 Sgr.).

S. Baring-Gould: The Origin and Development of Religious Belief. P. II. Christianity. London, Rivington, 1870.

A. Bastian: Die Weltauffassung der Buddhisten. Vortrag. Berlin, Wiegand, 1870 (10 Sgr.).

H. Baumgärtner: Natur u. Gott. Studien über d. Entwickelungsgesetze im Universum u. d. Erfahrung des Menschen. Leipzig, Brockhaus, 1870 (2²/₃ ♂).

J. Bergmann: Grundlinien einer Theorie des Bewußtseyns. Berlin, Löwenstein, 1870 (1¹/₃ ♂).

G. Berwick: The Forces of the Universe. London, Longmans, 1870 (5 Sh.)

G. Biedermann: Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft. Prag, Tempsky, 1870 (12 Sgr).

— — — Die Wissenschaft des Geistes. Dritte Aufl. Ebd. 1870 (3 ♂).

— — — Pragmatische u. begriffswissenschaftliche Geschichtschreibung der Philosophie. Ebd. 1870 (16 Sgr).

— — — Zur logischen Frage. Ebd. 1870 (16 Sgr).

A. Bierbower: Principles of a System of Philosophy. New York, Carlton, 1870 (4 Sh.).

A. Boistel: Droit naturel, Philosophie du droit suivant les principes de Rosmini. Paris, Thorin, 1870 (7½ Fr).

M, de Boyslesve: Cours de philosophie. Poitiers, 1870 (10 Fr.).

M. Brasch: Benedict v. Spinoza's System der Philosophie nach d. Ethik u. den übrigen Tractaten desselben in genetischer Entwickelung dargestellt. Berlin, Bruck, 1870 (24 Sgr).

T. Brown: Lectures on the Philosophy of the Human Mind. With a Preface to the Lectures on Ethics, by Th. Chalmers D. D. etc. Edinburgh, Tegg, 1870 (8 Sh.).

L. Büchner: Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft ꝛc. Leipzig, Thomas, 1870 (2¹/₄ ♂).

G. Buscarini: Dialoghi politico-filosofici ai bagni di Tabiano. Bologna, 1870 (3 L.).

S. A. Byk: Der Hellenismus u. der Platonismus. Leipzig, Pernitzsch, 1870 (10 Sgr).

A. Caneva: Elementi di Filosofia. Vol. II: Psicologia e Logica. Piacenza, 1870 (2 L. 10 C.).

E. Caro: Etudes morales sur le temps présent. 2e édition entièrement refondue. Paris, Hachette, 1870 (3½ Fr.).

M. Carriere: Die sittliche Weltordnung in den Zeichen u. Aufgaben unserer Zeit. Rede ꝛc. München, Ackermann, 1870 (4 Sgr).

Catonis philosophi liber post J. Scaligerum vulgo dictus Dionysii Catonis disticha de moribus ad filium, ad fidem vetustissimorum librorum manuscriptorum atque impressorum recensuit F. Hauthal. Berolini, Calvari, 1870 (1 ♂).

F. Chlebik: Die Philosophie des Bewußten u. die Wahrheit des Unbewußten in den dialektischen Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel u. Michelet. Berlin, Löwenstein, 1870.

R. W. Church: Saint Anselm. London, Macmillan, 1870.

T. Clarke: Alpha; or, God in Matter. Being a Scientific Résumé of the known Nature of Force and Existence. London, Simpkin, 1870 (4 Sh.).

F. Clemens: Das Manifest der Vernunft. Diversionen eines Veteranen im Freiheitskampfe der Geister. 2te Aufl. Berlin, Gruben, 1870 (1¹/₃ ♂).

B. F. Cocker: Christianity and Greek Philosophy; or, the Relation between Reflective Thought in Greece and the Positive Teaching of Christ and his Apostles. New York, Carlton, 1870 (2³/₄ D.).

Condillac's Abhandlung über die Empfindungen. Aus d. Französ. übersetzt, mit Erläuterungen u. einem Excurs über d. binoculare Sehen, v. Dr. E. Johnson. Berlin, Heimann, 1870 (15 Sgr).

J. M'Cosh: The Laws of Discursive Thought. Being a Text-book of Formal Logic. New Jersey (London, Macmillan), 1870 (5 Sh.).

C. de Crescenzio: Problemi di Filosofia. T. II. Natura e origine dell' anima. Firenze, 1870 (2 L.).
— — — L'immortalità dell' anima. Un dialogo etc. Ibid.
Ch. Darwin: On the Descent of man, and on Selection in Relation to Sex. London, Murray, 1870. 2 vols.
G. F. Daumer: Charakteristiken u. Kritiken, betreffend die wissenschaftl., religiösen u. socialen Denkarten, Systeme, Projecte u. Zustände der neuesten Zeit. Hannover, Rümpler, 1870 (24 Sgr.).
A. Day: Summary and Analysis of the Dialogues of Plato. With a Topical Index etc. London, Bell, 1870 (5 Sh.).
M. Delcasso: Des idées philosophiques repandues dans les poëmes de Virgile. Strasburg, 1870 (1 Fr.).
J. Delitzsch: Die Gotteslehre des Thomas v. Aquin, kritisch dargestellt. Leipzig, Dörffling, 1870 (15 Sgr.).
R. Descartes' philosophische Werke. Uebersetzt rc. v. J. H. v. Kirchmann. Zweiter Theil, I. Die Principien der Philosophie. Berlin, Heimann, 1870 (20 Sgr.). II. Ueber die Leidenschaften. Ebd. 1871 (10 Sgr.).
J. Düsselhoff: Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus des Nordens. Elberfeld, Langewiesche, 1870 (1⅓ Thlr.).
C. Donovan: Haandbook of Phrenology. London, Longmans, 1870 (7½ Sh.).
T. Doubleday: Matter for Materialists: a Series of Letters in Vindication and Extension of the Principles regarding the Nature of Existence of the Rev. Dr. Berkeley. London, Logmans, 1870 (6 Sh.).
J. G. Dreßler: Die Grundlehren der Psychologie u. Logik. 22. Aufl. v. F. Dittes u. O. Dreßler. Leipzig, Klinkhardt, 1870 (20 Sgr.).
J. G. Dreydorff: Pascal, sein Leben und seine Kämpfe. Leipzig, Duncker, 1870 (2 Thlr. 24 Sgr.).
J. M. C. Duhamel: Des méthodes dans les sciences de raisonnement. 4me partie. Paris, 1870 (7½ Fr.).
N. Ebrard: Du suicide, considéré aux points de vue medical, philosophique, religieux et social. Avignon, 1870 (10 Fr.).
J. E. Erdmann: Ernste Spiele. Vorträge, theils neu theils längst vergessen. Zweite, zur Gesammtausgabe aller seiner populären Vorträge vervollständigte Auflage. Berlin, Hertz, 1870 (2 Thlr.).
E. Ernst: Die Ewigkeit, deren Gewißheit, Wichtigkeit u. daraus hervorgehende Verpflichtungen. Berlin, Heinersdorff, 1870 (15 Sgr.).
R. Eucken: Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik. Berlin, Weidmann, 1870 (15 Sgr.).
A. v. Eye: Wesen und Werth des Daseyns. Untersuchungen zur Feststellung eines Gesammtbewußtseyns der Menschen. Berlin, Langmann, 1870 (1¼ Thlr.).
J. Fabre: Cours de Philosophie suivi de notions d'histoire de la Philosophie. Caen, 1870.
R. Fernau: Das A und das O der Vernunft. Leipzig, O. Wigand, 1870 (3 Thlr.).
G. Field: The two Great Books of Nature and Revelation; or, the Cosmos and the Logos. New York, Wells, 1870 (2¼ D.).
F. Fillon: L'année philosophique. 2e année. Paris, Baillière, 1870 (7 Fr.).
K. Fischer: Anti-Trendelenburg. 2te Aufl. Jena, Deistung, 1870 (12 Sgr.).
C. Flammarion: Gott in der Natur. Deutsche vom Verf. autorisirte Ausgabe v. E. v. Schönaich-Carolath. Leipzig, Weber, 1870 (2½ Thlr.).
S. R. di Francia: Saggi di Logologia. Vol. I, Punt. 1. Messina (Leipzig, Löscher), 1870 (25 Sgr.).
F. Frederichs: Ueber Berkeley's Idealismus. Programm der Dorotheenstädtischen Realschule. Berlin, 1870.
L. F. Göß: Der Aristotelische Gottesbegriff mit Beziehung auf die christliche Gottesidee. Leipzig, Matthes, 1870 (1 Thlr.).

D. Goodman: The Modern Thinker. An Organ for the most advanced Speculations in Philosophy, Science, Sciology and Religion. New York, American News Company, 1870.

G. Grote: Plato and other Companions of Socrates. 2. edition. 3 vols. London, Murray, 1870 (45 Sh.).

J. Grote: An Examination of the Utilitarian Philosophy. Edited by J. B. Mayor. London, Deighton, 1870.

G. Hagemann: Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen so wie zum Selbstunterricht. 2te umgearbeitete u. sehr vermehrte Auflage. Münster, Russel, 1870 (18 Sgr).

— — — Logik und Kritik. Ein Leitfaden ꝛc. 2te umgearb. u. verm. Aufl. Ebd. 1870 (18 Sgr).

— — — Psychologie. Ein Leitfaden ꝛc. 2te umgearb. u. verm. Auflage. Ebd. 1870 (18 Sgr).

G. C. A. v. Harleß: Jakob Böhme und die Alchymisten. Berlin, Schlawitz, 1870 (1 Thlr).

E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten. 2te Aufl. Berlin, C. Duncker, 1870 (3⅓ Thlr).

R. Haym: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes. Berlin, Gärtner, 1870 (4 Thlr).

G. W. F. Hegel: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. Mit Einleitung u. Erläuterungen herausg. von K. Rosenkranz. Berlin, Heimann, 1870 (1 Thlr).

S. A. Hodgson: The Theory of Practice: an Ethical Enquiry. 2 Vols. London, Longmans, 1870 (15 Sh.).

P. Höfer: Die Bedeutung der Philosophie für das Leben nach Plato. Göttingen, Vandenhoeck, 1870 (10 Sgr).

T. E. Holland: Essays upon the Form of Law. London, Butterworth, 1870 (7½ Sh.).

F. Hollander: Geist und Körper. Dresden, Bach, 1870 (5 Sgr).

L. Hooykaas: God in de Geschiedenis. Schiedam, van Dyk, 1870 (10 Sgr).

J. Hoppe: Der Begriff „Zeit" im Lichte der neuesten Forschungsweise. (Separatabdr. aus d. Blättern f. Wiss. ꝛc.) Paderborn, Schöningh, 1870 (6 Sgr).

J. Huber: Kleine Schriften. Leipzig, Duncker & Humblot, 1870 (2 Thlr 12 Sgr).

W. St. Jevons: Elementary Lessons in Logic, Inductive and Deductive. With copious Questions etc. London, Macmillan, 1870 (3½ Sh.).

C. M. Ingleby: Reflections, Historical and Critical, on the Revival of Philosophy at Cambridge. Cambridge, Hall, 1870.

M. Joël: Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft. Breslau, Schletter, 1870 (15 Sgr).

H. Joly: L'instinct, ses rapports avec la vie et avec l'intelligence. Essai de psychologie comparée. Paris, Thorin, 1870 (10 Fr.).

W. Jordan: Die Zweideutigkeit der Copula bei St. Mill. Stuttgarter Gymnasial-Programm. Stuttgart, 1870.

Journal of Transactions of de Victoria Instituts or Philosophical Society of Great Britain of. Vol. III. London, Hardwicke, 1870 (25 Sh.).

F. F. Kampe: Die Erkenntnißtheorie des Aristoteles. Leipzig, Fues, 1870 (2⅓ Thlr).

Kant's Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Herausg. von v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (20 Sgr).

Kant: Critique de la raison pure, traduction nouvelle par J. Barni. Paris, Baillière, 1870.

W. Kaulich: Handbuch der Psychologie. Graz, Leykam, 1870 (2 Thlr).

F. Körner: Der Menschengeist in seiner persönlichen und weltgeschichtlichen

Entwickelung. Eine naturwissenschaftliche Seelenkunde und darauf begründete Weltanschauung. 1. Abthlg. Leipzig, Thomas, 1870 (1 ₰).
K. Köstlin: Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, für das deutsche Volk dargestellt. Tübingen, Laupp, 1870 (24 Sgr).
Lao-tse: Tao-te-king. Der Weg zur Tugend. Aus d. Chinesischen übersetzt u. erklärt von R. v. Plänckner. Leipzig, Brockhaus, 1870 (2 ₰).
W. E. H. Lecky's Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. G. Nach d. 2. verbesserten Auflage übersetzt von Dr. H. Jolowicz. 1. Bd. Leipzig, Winter, 1870.
Ch. Lelièvre: La Science et la Foi. Paris, Guillaumin, 1870 (1 Fr. 25 C.).
H. von Leonhardi: Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens rc. 1. Band. Prag, Tempsky, 1870 (2 ₰).
H. P. Liddon: Elements of Religion. Lectures delivered etc. London, Rivington, 1870.
G. A. Lindner: Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. Berlin, Gerold, 1871 (2 ₰).
J. S. Mac Donald: Vital Philosophy. A Survey of Substance and an Exposition of Natural Religion. Philadelphia, 1870 (8 Sh. 8 P.).
J. Macvicar: A Sketch of a Philosophy. Parts I—III. London, Williams, 1870 (16½ Sh.).
M. Maaß: Die Religion des Judenthums u. die politisch-socialen Principien unsres Jahrhunderts. Leipzig, Findes, 1870 (15 Sgr).
O. Marpurg: Briefe über religiöse Dinge. Leipzig, Duncker & Humblot, 1870 (7½ Sgr).
A. Maugeri: Elementi di Filosofia, contenente la protologia, frenologia e l'ideologia. Catania, 1870 (4½ L.).
Prof. Maurice's Mediaeval Philosophy; or a Treatise of Moral and Metaphysical Philosophy from the fifth to the fourteenth Century. New and cheaper Edition. London, Macmillan, 1870 (2½ Sh.).
G. Mazzetti: Dell' origine dell' uomo e della transformazione della specie. Modena, 1870 (1½ Fr.).
B. Mezucelli: Delle dottrine filosofiche di Berardo Quartapelle. Napoli, 1870.
J. Mich: Grundriß der Seelenlehre. Gemeinfaßlich dargestellt. Troppau, Buchholz, 1870 (14 Sgr).
C. Michaelis: Wissenschaft, Religion und Kirche. Leipzig, Wigand, 1870 (6 Sgr).
M. Michaud: L'Esprit et la Lettre dans la morale religieuse. La Foi. Paris, 1870 (7½ Fr.).
C. L. Michelet: Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift. Leipzig, Duncker & Humblot, 1870 (20 Sgr).
L. Montagnini: Sopra la filosofia di diritto pubblico interno. Vol. I. Torino, 1870 (3 L.).
M. Montaigne: Essais. Texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publié par R. Dezeimeris et H. Barkhausen. T. I. Bordeaux, 1870.
L. Moreau: Jean-Jaques Rousseau et le siècle philosophique. Paris, 1870 (5¼ Fr.).
J. Müller: Das Wirken und Denken des Menschen. Principien u. Ideen zu seinem Leben. 1. Theil, Leipzig, Leiner, 1870 (1½ ₰).
F. A. Müller: Briefe über die christliche Religion. Stuttgart, Kötzle, 1870 (4 ₰).
J. W. Nahlowsky: Allgemeine praktische Philosophie (Ethik) pragmatisch bearbeitet. Leipzig, Pernitzsch, 1871 (2 ₰ 20 Sgr).
C. O. G. Napier: The Book of Nature and the Book of Man, in which Man is accepted as the Type of Creation etc. London, Hotten, 1870 (18½ Sh.).

E. Naville: Die Pflicht. Zwei Vorträge. Aus d. Französischen. Augsburg, Kollmann, 1870 (9 Sgr.).
J. Niemeyer: Dionysii Areopagitae doctrinae philosophicae et theologicae exponuntur et inter se comparantur. Inaugural-Dissertation. Jena, 1870.
F. Nitzsch: Grundriß der christlichen Dogmengeschichte. 1. Theil: Die patristische Periode. Berlin, Mittler, 1870 (2 Thlr.).
W. Oncken: Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Leipzig, Engelmann, 1870 (1¾ Thlr.).
M. Owgan: Manual of Ethics for Universities. London, 1870 (3½ Sh.).
E. de Parieu: Principe de la science politique. Paris, Sauton, 1870 (8 Fr.).
B. Pascal: Ouvres complètes. 3 vols. Paris, Hachette, 1870 (3 Fr.).
R. Pilger: Ueber die Athetese des Platonischen Sophistes. Berlin, Adolf, 1870 (12 Sgr.).
Plato's Staat, übersetzt v. F. Schleiermacher, herausg. v. J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (1 Thlr.).
Plato: The Phaedo. With Notes by W. Wagner. London, Deighton, 1870.
— — The Apology of Socrates and Crito. With Notes etc. by W. Wagner. Ibid. 1870 (4½ Sh.).
Plutarch's Morals. A library Edition uniform with Professor Clough's Edition of Plutarch's Lives. Edited by Prof. Goodwin. With an Introductory Essay by R. W. Emerson. 5 vols. London, Low, 1870.
C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 4. Band. Leipzig, Hirzel 1870 (2⅓ Thlr.).
W. Preger: Die Entfaltung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte. Vortrag. München, Franz, 1870 (10 Sgr.).
Quäbicker: Kritisch-philosophische Untersuchungen. Heft I: Kant's u. Herbart's metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele. Berlin, Heimann, 1870 (12 Sgr.).
E. Quinet: La Création. 2 vols. Paris, Libr. internat., 1870 (10 Fr.).
F. Raab: Die ethischen Grundideen. Triest, Schimpff, 1870 (12 Sgr.).
G. Ramsay: Ontology, or Things Existing. London, Walton, 1870 (3½ Sh.).
E. Raymond: Education et Morale pour tous les âges. Paris, Didot, 1870 (4 Fr.).
F. Reiche: Der Führer auf dem Lebenswege in klassischen Lehren der Moral. 9. Aufl. Berlin, Heymann, 1870 (1 Thlr.).
K. A. v. Reichlin-Meldegg: System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie. Zum Gebrauche bei akadem. Vorlesungen u. zum Selbstunterricht. Wien, Braumüller, 1870 (5 Thlr.).
J. G. Reinkens: Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie. Exegetische und kritische Untersuchungen. Wien, ebd. 1870 (2 Thlr. 20 Sgr.).
Religiöse Betrachtungen eines Verstorbenen. Breslau, Lichtenauer, 1870 (10 Sgr.).
L. E. Reynolds: The Mysteries of Masonry; being the Outline of a Universal Philosophy etc. Philadelphia, 1870 (16 Sh.).
T. Ribot: La Psichologie anglaise contemporaine (Ecole expérimentale). St. Cloud, 1870 (9 Fr.).
A. Richter: Melanchthon's Verdienste um den philosophischen Unterricht. Leipzig, Teubner, 1870.
A. Riehl: Realistische Grundzüge. Eine philosophische Abhandlung der allgemeinen und nothwendigen Erfahrungsbegriffe. Graz, Leuschner, 1870 (12 Sgr.).
E. Rojas: Philosophie de la morale, traduite par V. Touzet. Saint-Germain-en-Laye, Toinon, 1870.
K. Rosenkranz: Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Berlin, Heimann, 1870 (20 Sgr.).

D. C. Rossi: Le Darwinisme et les Générations spontanées. Paris, Reinwald, 1870.
R. Rothe: Theologische Ethik. Dritter Band. 2. Auflage. Wittenberg, Kölling, 1870 (2²/₃ ₰).
C. Rozan: La Bonté. Paris, Hetzel, 1870 (4 Fr.).
C. Salvadori: Critica e Filosofia. Saggi e riviste. Venezia, 1870 (10 L.).
M. Sandford: Cousin's Psychology Analysis. London, 1870 (1½ Sh.).
M. Schasler: Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken. Berlin, Löwenstein, 1870 (1 ₰).
L. Schneider: Die Unsterblichkeitslehre im Glauben u. in d. Philosophie der Völker. Regensburg, Coppenrath, 1870 (2 ₰ 24 Sgr).
F. Schultze: Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie u. Religionsgeschichte. Leipzig, Wilfferodt, 1871. (1¹/₃ ₰).
W. Schuppe: Das menschliche Denken. Berlin, Weber, 1870 (1¹/₃ ₰).
A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 7. Auflage. Stuttgart, Conradi, 1870 (1 ₰ 6 Sgr).
G. G. Scott: The Argument for the Intellectual Character of the First Cause, as effected by the Recent Investigations of Physical Science. London, Deighton, 1870 (2½ Sh.).
K. Ch. Sen: Brahmo-Somaj. Four Lectures. London, 1870 (2 Sh.).
C. Sodani: Spirito e materia, ovvero la forza unica dell' universo. Parma, 1870 (7 L.).
G. v. Spiegel: Seyn, oder Nichtseyn nach dem Tode. Eine Vorlesung. Dresden, Burdach, 1870 (8 Sgr).
Spinoza: Theologisch-politische Abhandlung. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1870 (5 Sgr).
A. Spir: Kleine Schriften. Leipzig, Findel, 1870 (1 ₰).
K. V. Stoy: Die Psychologie in gedrängter Darstellung. Leitfaden für Vorträge und Studien auf Gymnasien, Seminarien und Universitäten. Leipzig, Engelmann, 1870 (12 Sgr).
D. F. Strauß: Voltaire. Sechs Vorträge. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel, 1870 (2 ₰).
H. Taine: De l'intelligence. 2 tomes. Paris, Hachette, 1870 (15 Fr.).
G. Thaulow: Acten den hundertjährigen Geburtstag Hegel's betreffend. 1. Heft. Kiel, 1870 (3 Sgr).
Theophilos: Luther's Philosophie. Erster Theil: Die Logik. Hannover, Meyer, 1870 (1 ₰).
E. C. Towne: The Examiner, a Monthly Review of Religious and Human Questions, and of Literature. Vol. I. No. 5. Chicago (New York, Steiger), 1870 (50 C.).
A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. 3. vermehrte Auflage. 2 Bände. Leipzig, Hirzel, 1870 (4 ₰ 16 Sgr).
H. J. Turrel: A Manual of Logic: or, a Statement and Explanation of the Laws of Formal Thought. London, Rivington, 1870 (2½ Sh.).
Ueber den Ursprung und die Dauer des Bösen, die zukünftige Welt und die christliche Offenbarung. Leipzig, Enobloch, 1870 (6 Sgr).
H. Ulrici: Zur logischen Frage (Aus d. Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik). Halle, Pfeffer, 1870 (20 Sgr).
J. Vahlen: Lorenzo Valla. Ein Vortrag. Berlin, Vahlen, 1870 (8 Sgr).
T. Vogt: J. J. Rousseau's Leben. Wien, Gerold, 1870 (12 Sgr).
F. Voisin: Etudes sur la nature de l'homme. Du droit d'exercice et d'application de toutes les facultés de la tête humaine, instincts conservateurs, sentiments moreaux, facultés intellectuelles etc. Paris, 1870.
R. Volkmann: Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch v. Chäronea. 2ter Theil: Plutarchs Philosophie. Berlin, Calvary, 1870 (2 ₰).